هذا شرح تجريد الكلام للفاضل العلامة المحقق الطوسي قدس سره للعالم اللبيب والفاضل الاريب الشهير بقوشجي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وهو المعين

خير الكلام حمد الله الملك العلام بما ابدع العالم على احسن نظام خلق الارض والسموات العلى بقدرته القاهرة وجعل الامر يتنزل بينهن بحكمته الباهرة وفضل العالمين على العالمين وهداهم سبيل الرشاد وارشدهم طريق النجاة في معرفة المبدأ والمعاد ثم الصلوة على رسوله الذي اظهر الشرايع النبوية بالحجج القاطعة وابان النواميس الالهية بالبراهين الساطعة وعلى اله واصحابه الذين خصوا بالتجريد والتفريد عن الشكوك والشبه في اسرار الايمان والتوحيد **وبعد** فان اسبغ الايادي وافضل النعم وانفس الجواهر المودعة في بني ادم هو العلم الذي من تحلى به فقد فاز بالقدح المعلى وبلغ المقصد الاقصى ورقي الذروة العليا فانه من جلائل الصفات الالوهية وخواص السمات الربوبية وهو للانسان افضل الذخاير والسعادات واكمل الفضائل والكمالات وكيف لا وقد ورد في فضائله ومناقبه ايات محكمات واحاديث متواترات وعلم الكلام الذي هو اساس الشرايع والاحكام ومقياس قواعد عقائد الاسلام اجل العلوم واتم الرسوم اقومها اصولا وفروعا واقويها حجة ودليلا واجلها محجة وسبيلا واعزها ما يرغب فيه ويفزع اليه واتم ما ينتج مطايا الطلب لديه اذ به يعرف احوال المبدأ والمعاد واسرارهما وبه يكشف عن وجوه حقايق المهمات استارها وبه يعلم مسائل احكام الشريعة النبوية الطاهرة وبه يحصل الوقوف على احوال الانسان في النشأة الاولى والاخرة فمنه الاطلاع على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت وبه ينظر اسرار اللاهوت وينهتك استار الجبروت فهو اولى بان يصرف عنان الهمة نحو تحصيله ويشمر اذيال الطلب على منطقة الاجتهاد في تكميله هذا وان كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن المولى الاعظم والحبر المعظم قدوة العلماء الراسخين اسوة الحكماء المتألهين نصير الحق والدين محمد بن محمد الطوسي قدس الله نفسه ورفع رمسه تصنيف مخزون بالعجائب وتاليف مشحون بالغرائب فهو وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان رفيع المكان حسن النظام مقبول الائمة العظام لم تظفر بمثله علماء الاعصار ولم يأت بشبهه الفضلاء في القرون والادوار مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص ومحتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكمالات شائقة يتفجر منها ينبوع السلاسة من لفظه ولكن معانيها لها السحر بجيد وهو في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار تداولته ايدي النظار وسابقت في مباديه جياد الافكار ثم ان كثيرا من العلماء وجما غفيرا من الفضلاء وجهوا نظرهم الى شرح

هذا الكتاب ونشر معانيه والفحص عن دلائله والكشف عن مبانيه وصرفوا هممهم الى ايضاح مشكلاته وافصاح معضلاته وبذلوا الطاقة في كشف غطائه وهتك ستره وغشائه ومن تلك الشروح الطفها مسلكا واحسنها منهجا هو الذي صنفه حامل لواء التحقيق والحبر الصمداني مولانا شمس الحق والملة والدين محمد الاصفهاني طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه فانه بذل طاقته حام حول مقاصده وتقدر رجال في ميدان دلائله وشواهده وتلقاه الفضلاء بحسن القبول والرضا ولمثل هذا فليجتهد اولو الابصار والنهى حتى ان السيد الفاضل الكامل كاشف معضلات المسائل مولانا وسيدنا علي الشريف الجرجاني تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه قد علق عليه حواشي تشتمل على تحقيقات رائقة وتدقيقات شائقة تتفجر من ينابيع تحريراته انهار الحقائق وينحط من علو تقريراته سيول الدقائق ومع ذلك كان كثير من مخفيات رموز ذلك الكتاب باقيا على حالها وجليل من مكنونات كنوزه لم يقع نظرة ناظر على ظلالها ومخدرات فوائده محجوبة عن الاذهان لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وعرايس نفائسه تحت الحجب مستورة وغرايب استاره في خمار الغيب محجورة بل كان الكتاب باقيا على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة لم تثقب ومهرة لم تركب لانه كتاب غريب في صنعه عجيب في وضعه يضاهي الالغاز لغاية ايجازه ويحاكي الاعجاز في اظهار المقصود وابرازه لا ينكشف معناه الا للاوحدي من الفضلاء ولا يتضح مغزاه الا للالمعي من الاذكياء واني بعد ان صرفت في الكشف عن حقائق هذا العلم شطرا من عمري ووقفت على الفحص عن دقائقه قدرا من دهري لم ار من كتاب في هذا العلم الا تصفحت سمينه وغثه وما من صحيفة مزبورة في هذا الفن الا تعرفت غثه وسمينه اتت نفسي ان تبقى تلك البدائع تحت غطاء من الابهام ويكون تلك الروائع في خفاء من الافهام فرأيت ان اشرح شرحا يذلل صعابه ويكشف عن وجوه خرائده نقابه ويتضمن ما فيه من غوامض اسراره ويبين ما فيه من اللطائف التي وراء استاره واضيف اليه فوائد التقطتها من ساير الكتب والدفاتر وزوائد استنبطتها بفكري القاصر وخاطري الفاتر فتصديت بما عنيت وعمدت لما قصدت بحمد الله كما يحبه الاولياء ويرتضيه الاحباء والاخلاء شرحا شارحا للطائفه وحقائقه كاشفا للاستار عن وجوه نكته ودقائقه لا مطولا فيمل املالا ولا مختصرا فيخل اخلالا مع تحرير لقواعده وتحرير لمعاقده وتفسير لمقاصده وتكثير لفوائده وبسط للموجز وحل للملغز وتقييد للمهمل وتفصيل للمجمل وما الفوز بهذه السعادة العظمى والكرامة الكبرى الا بميامن دولة السلطان الاعظم والخاقان المعظم مالك رقاب الامم خليفة الله في العالم باسط مهاد العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف والحاوي لواء الولاية في الافاق مالك سرير الخلافة بالارث والاستحقاق المجتهد في اعلاء سرادق الامن والامان الممتثل بنص ان الله يأمر بالعدل والاحسان مغيث الدنيا والدين سلطان ابو سعيد كوركان لا زالت الافاق مشرقة بانوار معدلته واغصان الجنان مورقة بسحائب مرحمته اعتنت عنايته بحماية اهل الاسلام معطوفة وهمته العليا الى تشييد مباني الشرع الشريف مصروفة قد اتصف من الاخلاق بازكاها وارضاها ومن الهمم باعلاها واسناها اعتبته العلية محط رحال الافاضل وسدته السنية مجمع امال الاماجد والاماثل

شعر هو المالك المضوي لياً ولديه سجاياه اقدام وحزم ونائل يلوذ بالاحرار من كل خطة وباديه
المعالي ذرواه الاماثل فبيناه بحر موجه متلاطم ولقياه بدر ضوئيه كامل فما الشمس ان تحتجبه
مستتره ولا الصبح فصاح ولا البدر كامل من تجلى بحجته فهو في طلع من الامال متضوع ومن تحلى
بموذته فهو في ظل من النعيم المقيم ممدود بلبان اعدائه موتش على شغلوفها وعمرانا ولبائه مرتضع
في جنات تجري من تحتها الانهار والحمد لله الذي فضله على السلاطين تفضيلا واتاه ما كان من الفضائل
جمله وتفصيلا وشرفه بالكرومة ظاهرة الاشراق والطلوع وخصه بروقة طاهرة الاعراق والفروع وجعل
السنة الفضلاء بثنائه منطلقة ورقاب العلماء بطوق عطائه متطوقة اللهم اجعل جنابه جلاله مواد
الامال ومعاقد الاقبال ومعادن اليمن والكرامة ومواطن الامن والسلامة ووفقه توفيقا على تربية العلماء
وتقوية الفضلاء واجعل ما يتواصل الى ذوي العلم من نعمه مشكورا وما يتواتر الى اهل الفضل من كرمه مبرورا
من قال امين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على
سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه اي على اله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبيه
فافعل التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه وح لا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل ان يراد
علي وهو من ان يريد به عليا عليه السلام وان لا يكون المكتوب بصورته على حرفا جارا بل اسما مجرورا معطوفا
على سيد انبيائه ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي ص فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل
الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما ادى اليه الدليل وقوي
اعتمادي عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقايد ورتبته
على ستة مقاصد لما كان المقصد الاعلى والمطلب الاقصى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال
المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيها الى السماع من المعلم والمعلم في المعاد لا بد ان يكون هو النبي او الامام
والاسلم ايضا عند بعضهم وما يستقل باثباته العقل مما يستنبط من تقسيم احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض
اما باموره عامة او غيرها لا جرم رتب المص كتابه على ستة مقاصد الاول في الامور العامة الثاني في الجوهر والعرض
الثالث في اثبات الصانع وصفاته الرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد ووجه الترتيب ظاهر **المقصد**
الاول في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض لما ورد كلاما
ولعدم ... ما يحتاج اليه ارباب المعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والعلية او بين الاثنين كالمهية في
المعلولية فالبحث عن العدم لكونه في مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن الواجب والقدم
لكونهما من احوال الوجود ولذلك اوردهما في بحث الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة
بالاستقراء في الوجود والعدم وما يتعلق بهما والمهية ولواحقها والعلية والمعلولية **الفصل الاول**
في الوجود والعدم ويحدهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان
يخبر عنه او بغيرهما كالمشتمل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا والعدم ما لا يكون فاعلا ولا
يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التعريف الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني

فلان الامكان قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وما
بقي من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتاثر ومعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما
لا يكون موجودا مؤثرا والموجود متاثرا وهذا سلب لقسمي الموجود ويتوقف على معرفة مفهوم الموجود
وهو مفهوم المعدوم وضعفه ظاهر لانا لا نسلم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود
المتاثر غاية الامر ان نسلم انهما لا يكونان الا موجودين وفي قوله ويحدهما بالثابت العين والمنفي العين
نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل
على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف
اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى تعريف كان
لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه
المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان وكما ان تعريف
الموجود المذكور صريحا دون ذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا ... فقوله وتحديدهما اي تحديد
الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اي بما علم منه تحديده بهما او نقول ان الضمير راجع الى الموجود
والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما تسامحا باطلاق اسم المشتق منه على
المشتق وهو مشهور والمال في الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف
كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فان
الحساس مثلا يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة اسم الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات
معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى
التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا بالحقيقة للاحساس
بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق
بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية
وكذلك يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان يحصى
وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح ان اجيب بمشتق اخر فذلك يكون
تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسئل بلفظ
المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار للعلم بمفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا اذا اريد
الاستفسار عن مفهوم المتحرك يسئل عن الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل ما المتحرك اجيب
بانه الخارج من القوة الى الفعل بذلك كان ذلك هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف اما
اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه اخر فح ان اجيب
بمشتق اخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي علم
بوجه الضحك واريد ان يعلم بوجه اخر وقيل هو الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة

كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف
الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بما كان
الخبر به هو مما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون معرفا له فلا يمشي هذا الاعتذار فيه ولما ابطل عند به الوجود
والوجود والعدم بما ذكر اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال
بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود تحصيل صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود
بل الاشارة الى الصورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة
المشار اليها فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ
المفردة المترادفة فان لم توجد اوجد لها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد
منها مقصودا بل المقصود بمجرد تعيين ذلك المعنى من بين المعاني المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف
معرفته على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى
يكون توقف معرفة المعرف عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء في المفهومات
اعرف من الوجود اقول ان اراد ان تصور الوجود بوجه ما اعرف من جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه
فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه
حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل نمنع كونه متصورا ايضا والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او
بتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا او ابطال الرسم باطل استدل الامام على بداهة
تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانهما الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود
اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي يتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق
على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبديهية والثاني ان الوجود متصور وليس ذلك
بالكسب اذ لو كان كسبا اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه اما موجودات فيلزم
توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بموجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها
امر زائد والا فالوجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بموجودات فذلك الزائد هو الوجود
وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا الا انه لا نم ان الوجود هو
ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود لانا نقول على هذا يكون الترديد جاريا في
الكلام السيء واما بالرسم وانه باطل اذ يتوقف على العلم باختصاص الرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف على العلم
بالمرسوم وهو دور وبما عداه مفصلا وهو محال استحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الاول فلانا
لا نم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فغاية ما تصور
بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور
الوجود فهو بديهي قلنا هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات
هذا التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لنا لا يتوقف على اكتساب من البلد والصبيان

فنعلم

فنعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا نلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات في المقصود
بالاستدلال حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا الاستدلال بالشكل الاول انما يدل على انه حاصلة ان
تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل ما هو من تصورات هذا التصديق بديهي قلنا ان اردت ان
جميع هذه التصورات بالكنه بديهي فنم وما ذكرته من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان
اردت انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما ابطال الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان
اراد انه متصور بوجه ما بديهي فلا يجديه نفعا لان الخلاف في تصور الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود
وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان
على كل واحد من اجزائه ولا استحالة في ذلك ونختار انها ليست بموجودات قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد
ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نمنع ذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع لم يحصل الا عند
الاجتماع فانه زائد على كل واحد واحد فرض انه غير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات
التي نعلم تركيبها يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا او نختار انه اكتسابه بالرسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص
قلنا نم بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمنا لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور
ما عداه اجمالا وهو ليس بمحال انما المحال هو الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا لا يقال تصور الوجود اذا حصل للنفس من
غير كسب فاذا التفتت الى حصوله عرفت بمجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فلا حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهته كذا
بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما بديهيتان لعين ما ذكر لانا نقول قد يحصل صورة في النفس ولا تلتفت
الى كيفية حصولها ثم تحصل فيها صورة اخرى ولا تلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت
المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال
وذلك بالبديهيات والمراد في الكسبيات اعمال فكر فاذا ينبني وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود والتحاد
مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يبطل الشركة استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات
بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا
بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد في كونه ممكنا
الى الاعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في
الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون الوجود وجزء آخر مشتركا
بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع
فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من المعقولات الثانية كما سنبينه الثاني ان مفهوم العدم
واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود
واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى اخر او آل

هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر ظاهرا اذ يزيد على هذا التقدير احتمال آخر مثلا نقول في المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي وباقي الكلام الخ قيل الحصر على هذا التقدير اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا تردد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص وسلبه اقول الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهنا جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانا اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا آخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا للكل واحد من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون المفسدة اشد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو غير التحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص وهو نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لا نسلم ان مفهوم العدم واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان من كل منهما غير الحيوان اجيب بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد الاقسام والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض وما قيل من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط ناش من اشتباه القسم بقيده اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده نلو نوقش في هذا التقرير بانه لفظ قيد القسم والقصد ان اللازم من تقسيم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه

بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكرتم من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي نفعا لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في امثال الحيوان والابيض انه مع الجواب وثانيا بان الوجود يقال القسم الى جميع الاشخاص فردا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول ان الامر البديهي المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات مط وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات او ليس بموجود اصلا ان قلنا ان العدم مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث ان تقسيم الوجود بتاويل المسمى به قلنا كل ذلك تعسف بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات وما وضع لها واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها فيعلم ان هذا المفهوم المشترك زائد على الماهية اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزءها والا اي وان لم يغاير لكان اما عينها وح اتحد المهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد وح يشارو ح لم ينحصر اجزاؤها بل يترتب اجزاء المهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزءا للمهيات لكان جزءا مشتركا فوجب امتياز بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذ الفرض انه جزء للموجودات باسرها وتمتاز تلك الاجزاء بعضها عن بعض باجزاء اخر فتلك الاجزاء لها اجزاء اخر ثم ننقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالي فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب فلو انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته اذ غاية ما يلزم امتناع تعقل كنه المهية اذ لم يكتف في تعقل كنه شيء بتعقل اجزائه الاولية بل يشترط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع المهيات وكذا ليس جزءا في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه مغايرا زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض وعينا في البعض او جزءا واجيب بان اختلاف الوجود في العروض في النفية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض فيجب ان يكون في الجميع كذلك وان اقتضى النفية او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي هو المهيات ولو سلم فلا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا لم لا يجوز ان يكون مشككا لانه ان كان الوجود متواطئا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين المطلوب لانا نقول المط هو زيادة الوجود على المهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه للمهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض معا داخلين في المهيات لانه مقول

بان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لزم خروجه عنها وان لم يطلق عليه القليل لها لفظ التشكيك
اذ الدليل بعينه جار هناك بل لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما اختلف
ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات
بالتشكيك واقوى ما ذكروه انه اذا اختلف الماهيات والذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها
شيئا واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان يتفق لماهية كالذراع والذراعين من المقدار
لا يوجب تغاير الماهية قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود
خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية ولا يدل على كون الوجود
الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده
اقول لم يدع الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهيات كما اشار اليه المصنف بتفريع هذه المسئلة على مسئلة
الاشتراك حيث قال فيغاير الماهية وصرح به هناك واثبات ان في الوجودات امرا وراء الماهيات والوجود المطلق
وحصته زائد على الماهية عارضا لها انما لا سبيل اليه لتحقق ان الوجود مشكك فيكون عارضا لافراده التي
هي وجودات خاصة وبه يثبت ان في الوجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصته لانا نقول قد مر انفا انه لم
يثبت كونه مشككا عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا فالكلام في اثبات ان ذلك الامر زائد على الماهية ولو سلم
فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة في دعوى زيادة الوجود على الماهية ولو سلم كما يذكره هذا
المحقق في ذيل هذا البحث وينبه بان الفطرة السليمة كما تدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة ما انها عن
المعدومات ويسمى في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية بهستي وبودن كذلك تدرك ان مفهومها خارج
عنها موصوف بها محمول عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه اعترض عنه بان المدعى ليس الا زيادة وجود المطلق
المشترك كما لا يخفى ولا انفكاكهما تعقلا فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية الماهية وهو ظاهر وقد نعقل
الماهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فظاهر واما في الذهن فلانا لا نسلم ان التعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فتعقل
الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته وذاتياته قيل يرد عليه كما نبههم من الشرح
انا نتصور الماهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين
ولا يكون جزءا ذاتيا لها لانه بين الثبوت لها وهو ما ذكره اولا ولا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلائم كلام المتن
لان معنى الانفكاك في التعقل ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك في الوجود انما يدل في التقييد بلا تعقله
بل يستلزم تعقله لانا نتعقل الماهية ونشكك في وجودها فيكون كلاهما متعقلين لنا فلا انفكاك وكلام الشارح
صريح في خلافه حيث قال ان قيل لو سلمنا انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم يدل على ان الوجود
المطلق زائد في الماهيات … يعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجوده الاول وانه خير بان هذا …
استدلال يثبت … ان في الوجودات امرا وراء الوجود المطلق … الماهية والوجود المطلق وحصته

والثانية ان هذا الفرق معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه على التعقل فممنوع او لا
نظر واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا الماهية لجواز ان يكون معلوما
ولا نسلم انه هو وانما هو امر دون شرط التصادق ولتحقق الامكان اي ثبوت الماهية فان من الوجودات ما هو ممكن ولو تغاير
لم يكن الوجود زائدا على الماهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم
فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما تتحقق بين متغايرين فلو سلم
فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه او نقائضه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها الى البطلان والعدم على التسوية
ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم
يكن الوجود زائدا لكان اما عين الماهية او جزءها لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد
سواد او الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة اخرى شائعة ويتوقف حمله على الماهية على الاستدلال
ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل
ودليل انفكاك التعقل على التقرير الثاني انما يتم ان لو كانت الماهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا
بكنهها جاز ان يكون ذاتيا لها مجهولا فضلا عن انتسابها اليها وايضا اذا لم يكتف في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه
كالجنس والفصل القريبين بوجه ما واتضح في الماهيات المعلومة لنا انه يجوز ان يكون الماهيات التي لم نتصورها بتعقلها
غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب
عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود وهو تناقض
اي حكم باجتماع النقيضين ايضا مع ان شيئا منهما ليس السواد يقع عند السواد والمراد التناقض المصطلح لان
لنا قضية صادقة في نفس الامر هي ان السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة
قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان
قولنا السواد ليس بموجود ليس تناقضا وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزءا لها وهو مشترك
الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا
يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين انتساب شيء الى شيء
وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا يقتضي الماهية
الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم
فنقول لو كان الوجود نفس الماهية يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي ثم فان الانتساب …
اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء ويختلفون فيها نفيا واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه
اشتقاقا معركة للاراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء الى
ان … انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا نقول نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته

الى السلب والانتفاء وقوله ونسبة الشئ الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلام تام في النسبة الاشتقاقية
اذ هي في التحقيق نسبة الشئ الى ما يغاير جزئه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذي وجود
وهما متغايران واما على الثاني فبان نمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الوجود
موجود ونقول بل بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد اما
على الثالث فبان نمنع قوله لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والوجود ليس بموجود
ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد او الوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان
هذه الدعوى ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ازالة الالتباس عنها بالنسبة الى
الاذهان القاصرة والنزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما
في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون
يقولون كما ان في الممكنات ماهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه
واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شئ عين ماهيته وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج
اي ليس في الخارج شئ هو الماهية واخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصفح ادلتهم والنزاع معهم
في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على الماهية لكان
قائما بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة او لا بهذا ولا بذاك لعدم الواسطة وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه
ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون الماهية معدومة
موجودة معا والجواب انه يقوم بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة
ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزءا
منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد بها ما لا يكون موجودا ولا معدوما
بغيره فنحن نقول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان تكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة له
معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما
كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف على
والتسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه قوله يلزم ان تكون الماهية بعدها لا بشرط الوجود
بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها والتناقض غايتها في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود
بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض بالذات ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي
لا بالماهية الموجودة فرتبته عليها وقيامه بها في التصور بحسب الخارج لان ثبوت شئ لاخر في الخارج بمعنى
اتصاف الاخر به في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشئ في الخارج لجواز اتصاف الموجود الخارجية في الخارج بالامور
العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر في الخارج بديهة فان الشئ ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه بمفهوم

سواء كان موجبيا او علميا بل ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا
قيل لما كان قيام الوجود بالماهية وقبولها اياه من حيث هي هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل لا الخارج زيادة
على الماهية في التصور لان الوجود العيني لو كان في نفس الامر لكانت الماهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها
امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له
في الخارج عرض موجود فيه ولا يمنع عن ذلك كون الجزئية انما تثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض
بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامها بها اعتباريا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس
قائما بالجسم الابيض بل بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل
الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود يظهر منها احكامها وتصدر عنها اثارها من الاضاءة و
الاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا انما النزاع فيه ان للنار وغيرها
سوى هذا الوجود وجودا اخر لا يترتب عليها فيه الاثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الاخر في قوتنا المدركة او غيرها
وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا لما تحققت الحقيقية
اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا وهي التي يحكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا
في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارج
فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي
بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن لشئ ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شئ لاخر يتوقف على ثبوت الاخر في نفسه
فيكون القضية الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين وعليك ان لا تزعم
ذكر مبطلان الحقيقة التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما
هو مدعاه فيجب ان يحمل التعريف بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية
الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج
او لا وادعا كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا
على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل متناولا لها ولما عداها مما لم يوجد في شئ من الازمنة اصلا من
الافراد التي يمكن ان يصدق عليها في حد نفسها الكل والحكم على ما ليس بموجود في الخارج باطل لما بيناه فالقضايا الكلية
الحقيقية الموجبة باطلة ونقول على تقدير بطلان الحقيقية ان من القضايا الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا
التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير للاجتماع قضية موجبة حقيقية صادقة
ولو لا ان يكون اجتماع النقيضين فردا موجودا في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي فهذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا
الدليل انما يجري في الحقيقة الى ما استدلوا به من انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج حكما صادقا فلا بد
من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وان الاحكام الثبوتية ما الى ان لا خلاف مفهوم

بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها اوفق للسالبة البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها كما لزومها وسيأتي عليك تحقيقه
ثبوت الحكم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج والتعقل
فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او
اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف غير معقول بالضرورة فلا بد
للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن والموجود في الذهن هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب
عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة
فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة المنفية عنه
ولان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في الذهن لا يعقل
وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها او اشباحها فيه فلا نو
والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح
لا يأبى كما له الصور والاشباح في اللوازم بل يخالفه في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن
اما ان تكون ماهية الحرارة اولا وعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في الماهية للحرارة فلا
يصح ان للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا لانه لا معنى لوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت
مخالفة له في الحقيقة لانا نقول ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث بانه كذا
يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر يخالفه في الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار و
البارد الا ما فيه ماهية الحرارة وماهية البرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل
والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها
مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور
المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية
من حيث هي وما ذكرتم من امتناعه هو حكم الخارجي لان منشأ الوجود الخارجي بعين الحرارة يمنع حصولها في الذ
ويضاد عين البرودة وعين الجبل يمنع حصولها في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك اقول فيه بحث لان هذا الجواب
مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقلع مادة الشبهة
فانه لو ثبت لوازم الماهيات كالزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا فلا معنى مثلا ويصعب
المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا
اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذ
ممتنعا فلا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يكون محل الزوجية
موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي

اذ لا وجود عينيا لامثالها لانها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله فلا يمكن ان يكون محل الامتناع
موصوفا به من احكامها المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين
الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب
اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء
بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها
انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت
قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا صورها واشباحها
في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في
الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم
الحيوان الذي هو شبح قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن
وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن المتشخص بتشخص ذهني وهو في الخارج
جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فمشكل
ان الموجود في الخارج الذي هو علم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا
مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا
اذا حصل في الذهن فهنا يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس
متشخصة ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل
في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود بمعنى يحصل به الماهية في العين بل الحصول نفسه ذهب طائفة الى ان الوجود
معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود الممتنع
عبارة عن حصولها في الاعيان لا عما به يحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد بالتزايد هو حركة الماهية في الكم على
طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكون حركة الشيء في حال
من احواله انما يتحقق لو تبدل انواع تلك الحال وافرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له في كل آن يفرض في زمان
حركته حال لا يكون تلك الحال له قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين يتبدل له في كل آن من اين لا يوجد
ذلك الاين قبله ولا بعده وكذا المتحرك في الكيف يتبدل له في كل آن من كيفية لا توجد قبله ولا بعده وعلى
هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع ولا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدء حركته الى
منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فوجب ان يكون متقوما
دون الاحوال التي يتحرك فيها فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه اقول فيه بحث لان الماهية لا

لا تتقوم بواحد من افراد الصور لا على التعيين فح يجوز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة على نحو تعاقب الصور
على الهيولى حينئذ انتفى عن الحصة وعليه فان تحقق في ذلك الان بعينه وجود اخر اشد من الاول او ازيد
فهلا تدل لنقطة العرض دليل وهو ان الوجود خير محض هذه الدعوى مما صح بها بما برهان الكفوا بمجرد
استقراء غير تام فانا اذا تاملنا في كل ما يقال له خير وجدنا ما هو خير بالذات مما يقال له خير بالعرض وتاملنا في
كل ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تاملنا فيه
وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث انه
الالة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص
وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتعاد الى الساذج ... وان
ذكروه من الامثلة للايضاح مما ... على بعض الاذهان والظاهر انما اتنا عتبوا ان تلك الامثلة توقع ...
بها ظنا على انه يمكن نقض تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادي الفصول الحقيقية قد يكون خفية
لها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادي فصول الانواع موجودة وكذا يقولون منع المانع
جزء من علة الموجود بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء لعلة ذلك الموجود فح يجوز ان يتوهم شرية
هذه الاشياء الوجود وتلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرا بالعرض لا بالذات ولا بد لنفي ...
الاحتمال من دليل ولا ضد له ولا مثل تحقيقه مخالفته المعقولات فقد حصر المتكلمون النسبة بين ...
في الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل تحقق
الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود معاقب لموجود اخر في الموضوع
والوجود ليس موجودا اقول وبهذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود لان المثلان عندهم موجودان
فيجب صحة النقض لكنه يتجه عليه ان المتكلمين ليس عندهم موجودا لا الضدين ولا مثلين فلا يكون
التقريب تاما ... والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه اقول لا يرد
عليهما ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع وان المحل المتقوم بدونه حال لان الضدان عندهم معنيان يستحيل
اجتماعهما في محل واحد فنعم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود
اخر في التحيز والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الاخر ويرد
عليه ان هذه المقدمة غير مبينة والثاني ان الشيء لا يساوي شيئا واحد واستدل على نفي التماثل بان المثلين
ذاتي لذات ثالث لتغيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف
باحدهما والمنع ظاهر ولا يماثلها اي الوجود بعض جميع المعقولات شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود لا بنا
هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم يعني انهما لا يجتمعان في امر واحد ويساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه ولا
مكابر مقتضى عقله لفظ السابق تستعمل عندهم فيما يتم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين في المساوات

في الصدق فيكونان متساويين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل تغايرهما نقيضان
في وجوب الماهية من الفاعل والوثوق شيئيتها من الفاعل وبقي من واجب الوجود وممكنه ولا بقي في
الشيئية وممكنه لا شيئية وذهب المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت على ان معنى ان الماهية
يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع
ويخص المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي
ولعلهم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء في اثبات الوجود الذهني وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على
ما ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فالمثبت
له ثبوت وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها
بحيث لا يترتب عليها اثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والاخر ثبوتها بحيث
يترتب عليها الاثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون الحكماء في ثبوت الماهية وتحققها على وجهين
لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون
كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون بان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه
بالوجود الذهني اقول ولعل ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر
لامر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان
للمعدومات بل الممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت
النفي بعينه وينفع الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال
وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت
الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم
ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام
ما هو صحيح اي حق وصادق وليس ذلك الا لمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية فلما كان معنى النسبة
الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة
ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق هناك نسبتا الحكمية والخارجية ويتصور
بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج
وما قيل من ان صحة الحكم مطابقتها في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات
والمعدومات باسرها مرتسمة فيه فلا لان كل واحد من العقلاء يجزم بان قولنا اجتماع النقيضين
محال حق وصادق مع انه لم يتصور العقل الفعال فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه
بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين وبعض الحكماء ... لا يمكم احد صحة حكم حتى يعلم

ان ما في العقل الفعال على انحو وجه السلب والايجاب ومن لم يكذلك اللهم الا ان ما في العقل الفعال
موافق لما اقتضته البديهة والبرهان فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة
المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او من المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية
يقتضيها الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هي المراد
بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة
النسبة المعقولة لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الاولى
اى على وفقها في السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات مطروا للحاكم الذي
يستنبطه الحاكم من البرهان خارج تطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان
لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من
صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر او يثبت [illegible]
ثبوته والا لا نتفى بانتفائه ينتفي عن ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك الحكم ثبوت الثبوت الثاني
للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه حتى يترتب هناك
ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع
الاعتبار لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل
ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك الحكم بثبوت الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة
مدركة نحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق ثبوت السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت
اللاحق حتى يلزم تحقق [illegible] وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج القوة المدركة وذلك
تسلسل ط ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع تعالى لان برهان التطبيق مما يدل على امتناع
التسلسل في الموجودات دون الثابتات خلافا لقوم تحجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول
الفرق بين الثبوت والوجود لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن
[illegible] الا بالتثبت
بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض
لمحالها [illegible] وما قيل ان معنى [illegible] انه ما صدق عليه الموضوع
[illegible] وانما ذلك بحسب اعتبار
[illegible]
[illegible] ثابتة [illegible]
[illegible] او في الوجود لا يتصور وجوده لما سبق من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو منتف

في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت يستلزم ان يكون ثابتا و يلزم التسلسل والجواب انه
انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا تؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها
بان تجعل الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تاثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها
تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانما
يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل قد ثبت انه ليس
بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف
تجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج اقول تاثير القدرة ان تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها
موصوفة بالوجود الخارجي اقول تقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا
تاثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات
ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما
الثالث فلان الاتصاف منتف لما اقول ولانه على هذا التقدير لا موذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يبقى لو
كان المعدوم ثابتا لم يكن تاثير ولا تاثر واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بكون
المعدوم من لا يثبت وانحصار الوجود مع عدم تعقل الزيادة مبطل ان الموجودات متناهية عندهم ولا بعقل
من الوجود امر زائد على الكون في الاعيان ويلزم من هاتين المقدمتين ان الماهية الثابتة بدون الوجود
اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما
هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون في الاعيان فتكون
موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية و
سندهم ما مر على انها لو تمت يكون باقي المقدمات مستدركا اذ الاول يكفي دفع الاستدلال بان يقال
لو لم ينحصر الوجود [illegible] بان الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو كما
يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود
والثبوت على ما مر فيلزم ان تكون اشخاص الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان
المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان قيل
الاستدلال بانه يكفي ان يقال [illegible] الثابت يبطل برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات
ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية والحاجة الى ان يبقى الوجود متناهية
ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات على انه [illegible] كانت مترتبة موجودة معا
وانما ذلك على راي المعتزلة وسائر المتكلمين فمقصوده الزامهم بما لم يقولوا بتناهي الموجودات ولا استند
لهم ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات فيبطل كما مر [illegible] على

هذا التقدير اين يقول وعدم تعقل الزائد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان هذه دعوى
ضرورية وما قبلها الزاميا فصلها عما قبلها بتغيير الاسلوب ولما استدل المخالف بوجهين الاول
ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض ولولا
التميز بين المعدومات لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الاخر وكل متميز ثابت
لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف
لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المص بالنقض وقال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم
منه محالات كثبوت المنفي وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجوب والتركيب
اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع انه يمتنع ضرورة واتفاقا والجواب بالحل ان يقال ان اريد بتميز المعدوم
تميزها في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن يتصف بالامكان وانه صفة
ثبوتية لما سيأتي في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية
ممتنع فاجاب المص اولا بالمنع وقال والامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري لما سيأتي في هذا الفصل ايضا
وثانيا بالنقض وقال يعرض الامكان لما وانفوا على انتفائه كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف
بالامكان مقتضيا للثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية اتفاقا وهو يرادف
الثبوت والعدم النفي واذ لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود
والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه ويسمونها بالحال وعرفوها بانها
صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجهين الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان له
وجود زائد على ماهيته لما مر في بحث زيادة الوجود وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا
لاتصف بنقيضه واجاب المص عن هذا الوجه وقال والوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم
لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به وبمنافيه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى والجواب
بان حاصل حجتهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود واما معدوم واما لا موجود
ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المط ومحصل الجواب ان هذا الترديد في هذه
المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها
معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان
قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا
بين متغايرين ولا تغاير بين الشيء ونفسه استحالة ان يلاحظ هنا النسبة قطعا واما الجزء الثاني
فلان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع بين
الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه لما لم يمكن تصوره امتنع

السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية
المتصورة بين شيئين فحيث لا يتصور نسبة لا يتصور هناك ايجاب ولا سلب فلا يكون ذلك ارتفاعا
للنقيضين انما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها و
اما الجزء الثالث فلان قولنا الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى
اثبات سلب سلبه له وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني
لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة
المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال
بها الى هنا كلامه اقول وفيه نظر لانا لا نم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لان
الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود
والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يتضمن
ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا بثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود
وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر لا سترة
فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود والوجود وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم
معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن
بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود
يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها
اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه
وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول قولك معناه
سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى اخر صار النزاع لفظيا قلنا نفسر العدم بسلب الوجود
بمعنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود
لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه
لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود للوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود
ولو سلم دلالته على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لم لا نأخذها معدولة المحمول حتى تكون قضية
معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا تكون
الا بين المتغايرين فان للمفهومات بالنسبة الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم
الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق
على انفسها فتصدق القضية الموجبة القائلة بان الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم

الجزئي والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات لا يصدق على انفسها فتصدق السالبة القائلة بان الجزئي ليس بجزئي والتشخص ليس بتشخص واللامفهوم ليس بلا مفهوم نعم النسبة بقتضي الطرفين المنتسب والمنسوب اليه واما انهما متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم قولك لا يتصف الشي بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشي بنقيضه هو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الوجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة بشي فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان يصدق ان الوجود ذو لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا يبعد ويرد الثاني ان الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته المتحققة في الخارج مثل الحيوان مثلا ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المصنف بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا خارجيا له حتى يلزم تحققه في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنس مشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يميزه عنها فالجزءان ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال ان الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة بهما وذلك كاف في التيام الحقيقة الواحدة منهما لان التيام الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج بعض اجزائها في الجملة الى بعض وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالاخر وان عدما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين واجاب المصنف عنه بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم من جوابه الوجه الثاني جواب اخر لهذا الوجه وهو انهما جزءان ذهنيان للسواد ولا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ونوقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومتمايزة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص بها ليسا بموجودين ولا بمعدومين وصفان قائمان بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان اخريان احديهما الامر المشترك والاخرى الامر المختص بانه يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها الى شي فيه ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال اقول يمكن ان يجاب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان الامر المشترك

وهو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكنه نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه وبين الاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا فبان نقول المختص بحيث يرجع الى انا وجدنا حقايق عرضية تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض الاخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له وهنا قيدان لا بد منهما في اتمام الحجة وهما وجود تلك الحقايق وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هنا اذ الاحوال التي هي وجودية والقيد الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نسلم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى تمييز ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فاني يفسد ويلزمنا فان قيل انتفاء القيد الاول هنا لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول ان كان احد الامرين معدوما فهو وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ممتنع قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلحظ من الطرفين فانهم يجعلونها متجاوزة في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك لم يجوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول للاحوال التي اثبتموها للحقايق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق الموجودة بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض والعشر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل اعتذر مثبتوا الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمختلفين عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني لما نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما تم على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال التي ليست بموجودة فقال المصنف هذان العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غاية الامر انكم سميتم هذا الاشتراك بين موجودين والاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال ان الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها لان هذا

فلا صفات لها عائدة الى الجملة بل لها ثلث صفات راجعة الى الافراد احدها
الصفة الحاصلة حالتي الوجود
والعدم وهي صفة الجنس التي تختص
الصادرة عنها بشرط الوجود الثالث صفة الوجود
ذهب ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن
عياش الى ان الجوهرية هي التحيز ثم قال الشحام والبصري ان الذوات

وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما الثاني فلانا نقول
كما مر غير مرة ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء
كانت موجودات او احوالا كما عممتم فيبطل ما زعموا عليهما اي على القول بان للعدم ثابت وعلى القول بثبوت
الاحوال من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان المعدومات الممكنة قبل دخولها
في الوجود ذوات واعيان وحقائق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه ومن
انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب
وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود واقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامه الا على ما قاله الشارحون من ان
المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات
الممكنة اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تباينها حيث
اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة
الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود
فقط او في حال العدم ايضا ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع
الصفات في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم
متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها
ايضا حتى التزم رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز
للجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية
وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش انهما صفة
واحدة ليستا متغايرتين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابو عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف بالجوهرية ولا
بغيرها من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالتحيز كما
يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري بشرط الحصول
في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم
بكونه معدوما ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له صفة لكونه معدوما الا ابا عبد الله فانه اثبت له صفة
بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة
لا توصف بكونها اجساما وجوز الخياط والقائل ابا يعقوب الشحام ايضا حيث التزم رجلا على فرس
وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف فانه قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال العدم ومن اختلافهم في
ذوي الثلث في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوزوا اتصاف
المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية وغيرها كونه موجودا فا

الامام

للعام فيقابله عدم مطلق وهو نقيض الوجود المطلق
العدم المطلق لا يجتمعان في الصدق فان المعدوم في الخارج الموجود
في الذهن يصدق عليه انه معدوم مطلقا او انه موجود مطلقا
نظرا الى تعدد الاعتبار
امتنع اجتماعهما في الصدق على شيء
الواحد وانما يجتمعان اذا اختلف الاعتبار المتقابل
وبهذا كان العدم المطلق متصورا الحكم عليه بانه مقابل للموجود
المطلق وهو متصور ثابت في الذهن

الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة
وان لا يعلم وجود ما الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات
لا يلتزم وجود تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كان الصفات ايضا معدومة
مثلا يقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم يحركه
بحركات معدومة وعلى راسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزمه القول بكون
محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي
بالقول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة فان المثبتين الوجود
الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فانهم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات والوان
لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر منه الاحكام ولا يصدر الاثار الظاهرة ولا يلزمهم سفسطة
فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك بيد انهم يقولون بان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في
قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما مر مشروحا وعلى القول بالحال من قسمة الحال الى المعلل اي بصفة
موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك وتعلل القادرية
بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد و
العرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس
ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة
لا تكون الا للحيوة وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف
اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تمتاز
بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان دلائلهم والكلام فيها وبها
كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم
الوجود قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ لا يجوز ان يلاحظ العقل مجردا عما عداه
بالكلية ويقابله عدم مثله غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما
يتوهم من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى
شيء فمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه ونقيضه العدم المطلق بسلب الوجود المطلق اما
اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم العدم
مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهومه سلب الوجود لم يتصور ذلك ثم ان كلا من
الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار متقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما اذا انا
اذا قلنا كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية تكون موصوفا بالعدم

قوله واما ثانيا فلانا ان اريد به ان العدم مطلقا يمكن تصوره بدون
الوجود لكن هذا المعنى ليس مقابلا للوجود من المقابلة بين
الوجود وذلك لا يمكن تصوره بدون الوجود

قوله ولا جنس له بل هو بسيط
فلا فصل له اقول قد بينا ان الوجود
عارض لجميع المعقولات فلا يكون له
اعم منه فلا جنس له فلا فصل
له لان الفصل هو المميز لبعض
افراد الجنس عن البعض
فاذا انتفت الجنسية انتفت
الفصلية ثم هو بسيط لا يقال
لم لا يجوز ان يكون مركبا لا من الا
الاجناس والفصول كتركب العدد من الاحاد لانا نقول
تلك الاجزاء فان
تكن موجودة او لا تكون كذلك
على التقدير الاول يكون طبيعة جزء للمركب
فلا يقع الاشياء الا بالمقدار وهو منتف وعلى التقدير الثاني

المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اي لا يتصف كل منهما في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس في ذلك من اجتماع المستحيل للمتقابلين وبهذا المعنى اشار بقوله ويعقلان اي يعقل الوجود والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت مهية ما موجودة في نفس الامر ومعدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك المهية بحسب نفس الامر وكذا اذا كانت موجودة في الخارج معدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما قررناه هو ان لا يضاف الى شيء بان يقال وجود هذا او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان ذهنيا او خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهنيا او خارجيا اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج يقابل العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابل العدم في الذهن والوجود بالمعنى الاعم اعني التحقق ذهنا او خارجا يقابل العدم الاعم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح في شرح هذا المقام وقد قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان ذلك العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كونه في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له لكن لاعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضا فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق رفع لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا اقول وفيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان نقول العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكره لكان لفظ معا لغوا محضا وقد يؤخذ مقيدا اي مضافا الى امر ما فيقابله عدم مثله اي مضاف الى ذلك

٢٧

الامر ويفتقر الى موضوع كافتقار ملكته لا خفاء في ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب لا تعتبر نسبتهما الى قابل لانه الوجودي يصيران بما بعينهما عدما وملكة ولا شك ان جميع المهيات قابلة للوجود اذ المراد به ما هو اعم من الخارجي فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقد يؤخذ اي الموضوع في العدم والملكة شخصيا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت اعني وقت اتصافه بالامر العدمي فيقال لهما العدم والملكة المشهوران وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا وح اي حين ما يؤخذ نوعيا او جنسيا وكذا حين ما يؤخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته في ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس فلا فصل له اما البساطة واما لانه مما لا جنس له لا فصل له على ما سيجيء اما البساطة فلانه لو كان له جزء لجاز عروض الوجود له لما اندرج من ان الوجود لا ينافي المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروضه لجزئه ممتنع لاستلزامه ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا لو اجيب بان من المفهومات ما يعرض لانفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعبر عنه ونظائرهما من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزاءه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود معها اما بالجزئية وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشيء بنقيضه وان اعتبر بالعروض لزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه واجيب بانه منقوض بسائر المركبات نحو مثلا الحيوان والبيت اذ لو كان مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره وسياق الكلام الى الاخر وبانه انا نلتزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فان البيت مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببيت وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء غير محمولة اقول يمكن دفع الاخير بان يكون مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليقوم دليلا على انه لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا له ولا فساد فيه كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات اي الوجود المطلق يتكثر بتكثر ما يصدق هو عليه من الافراد حسب تكثر الموضوعات اي المهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب اختلاف مهياتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس مردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده لم لا يجوز ان يكون له

افرادہ مركبة مختلفة الماهيات اما بذواتها او بفصولها اللتي عندنا ما هو جنس لها ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون
افراده بسائط مختلفة الماهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها وايضا فلا تمايز الوجودات الخاصة
بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا القائل فالوجودات الخاصة تكون عبارة عن
الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات اذ يكون مع كل اضافة وجود اخر فالوجود المطلق اما تمام مهيتها
اذا جعلت الاضافة خارجة عنها او جزئها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المص وتقع اى الوجود المطلق
بالتشكيك على عوارضها اى على افراده العارضة للمهيات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها
بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار
بالشدة والضعف وهما غير الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود
الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزء من غيره مطلقا من افراده
ولا من المهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذى لا يكون متساوى الحصول بالنسبة الى ما تحته
لا يكون جزء منها وقد سبق ايضا ما فيه من المناقشات والشيئية من المعقولات الثانية وهى ما لا يعقل
الا عارضا لمعقول اخر وليست متاصلة فى الوجود اى ليس لها وجود خارجى اصيل والا لكانت لها شيئية اخرى
وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا شيء مطلقا ثابت اى الشيئية المطلقة يعنى غير مقيدة بما يعرضها ليست
ثابتة فى العقل بل هى تعرض لخصوصيات المهيات فى العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل غير عارضة
لغيرها بل انما تعقل عارضة لخصوصيات المهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية اقول هذا
مع انه مخالف للواقع مناف لما سبق من ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فالشيئية عبارة عن الوجود
او عما يؤل معناه اليه وان اريد ان مفهوم الشيء الكلى ليس بموجود فى الخارج اذ ليس فى الخارج الا اشياء
مخصوصة فلا وجه للتقييد والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات مطلقا ليست بموجودة فى
الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثوان وايضا لا يلائم الاضراب عنه بقوله بل هى تعرض لخصوص
المهيات وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اى لا غير عدم العلة ولا
غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم تكن الاعدام متمايزة لما كان كذلك ونافى عدم الشرط وجود المشروط
ومنع عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف باقى الاعدام فان عدم غير الشرط لا ينافى وجود المشروط وعدم
غير الضد لا يمنع وجود الضد الاخر فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلفت مقتضياتها وحجة المخالف
ان العدم نفى محض لا يعقل له ولا اشارة اليه اصلا وكلما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب
ان العدم متحقق هنا ومشار اليه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف فى تمايز المعدومات متفرع على الخلاف
فى الوجود الذهنى اذ لا تمايز للمعدومات الا فى العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة فى الذهن
اختص التمايز بالموجود اما فى الذهن او فى الخارج ولم تكن المعدومات متمايزة وان لم تكن ذلك التمايز لكونها

موجودة فيه فتمايز المعدومات الصرفة جائز فى الجملة اقول بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بان
الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين
له هم القائلون بعدم تمايزها مما لا يمكن اجرائه فى تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها
موجودة فى الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال فى بيان
التفريع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعى ثبوت الموصوف فمن اثبت الوجود الذهنى حكم
بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهنى ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم
الثبوت اصلا ثم ان العدم قد يعرض لنفسه لا شك ان العدم معدوم فى الخارج اذ لو كان موجودا
فيه لزم ان يكون للموصوف اعنى المعدوم وجود فى الخارج وهو مح لكن يمكن ان يكون موجودا
فى الذهن اذ يدركه العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل
حاضرا عنده فمراد المص حيث قال قد يعرض بلفظة قد ان العدم المطلق اى بهذا الاعتبار
قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون
مهية متحققة والعدم قائما به قيام العرض بمحله وما يقال من ان العارض للعدم المطلق هو ليس
العدم المطلق بل هو جزئى من جزئياته اعنى العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض لامر جزئى من جزئيات شيء
يلزم عروض ذلك المفهوم الكلى ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض على ما ذكرنا هو اتصاف والاشك
ان اتصاف امر بما هو جزئى لمفهوم يقتضى اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك
المفهوم عرضا للجزئيات لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل للعدم
المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض غير مقيد فيصدق
النوعية والتقابل عليه اى على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم
المعلول ليس علة لعدم العلة فى الخارج اى فى نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شايع يعنى
ان لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه
يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة
اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود
العلة مناط لوجود المعلول فكذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما
اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم لوجود
علة ما من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم تمامها باسرها من غير ان يكون سببا لعدم
شيء منها وان جاز فى الذهن يعنى ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة فى نفس الامر لكن يجوز
ان يكون علة له فى الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم

المعلول على عدم العلة على انه اى الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان انى وبالعكس اى
الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمى الحد الاوسط فى البرهان لا بد وان يكون علة لحصول
التصديق بالحكم الذى هو المقصود والا لم يكن برهانا على ذلك المقصود فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك
الحكم فى الخارج فالبرهان لمى والا فانى سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم فى الخارج اولا والاول
يسمى دليلا والثانى لا يختص باسم وانما سميا لم وان لان اللمية هى العلية والانية هى الثبوت
وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا فسمى باسم اللم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد
علة الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم فى الخارج واما ان علته ماذا فهو لا يفيد ذلك
فسمى باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ فى برهان الشفا فصلا لبيان ان العلم اليقينى
بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان الان برهانا لان كون
النتيجة يقينية معتبر فى حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب
قلنا قد اخذ الشيخ فى هذه الدعوى قيدين نشأ الاشتباه من الغفول عنهما احدهما انه قال بكل ما له
سبب ثم اورد فى الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشئ اذا كان له سبب لم يتيقن الا من
سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر
الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقينى ويكون برهان ان ليس
برهان لم الى هذا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن لثبوت الحكم فى الخارج سبب يمكن ان يقام عليها
برهان انى ماخوذ من سبب الحكم او من امر خارج والشيخ لا ينفى ذلك بل يثبته والثانى ان مراده باليقين
فى هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك فيما بعد واورد على نفسه حيث قال ان قال
قائل انا اذا اخترنا صنعة على مناسبة ودورتها ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال
بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئى كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور
واما كلى كقولك كل جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فلمؤلف فاما القياس الاول وهو
ان هذا البيت مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مما قد يزول الاعتقاد الذى كان
مما يتبع مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلامنا فى اليقين الدائم الكلى واما المثال الاخر فالحد الاوسط
فيه هو الحد الاكبر لان لمؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل تقول
مؤلف والمؤلف علة لوجود ذى المؤلف للجسم وان كان جزءا من ذى المؤلف وهو المؤلف علة المؤلف
فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر فى الشئ المتيقن باليقين الحقيقى لا يجوز
ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون شيئا جزءه وعلة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف
نفسه وحد المؤلف شئ اخر فاذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف لا المؤلف ثم ان يكون مجهولا على

المؤلف

قوله علية عدم العلة لعدم المعلول فلا يمكن ان يكون فى الخارج
اقول اى لا يمكن ان يكون عدم ما علة لوجود عدم المعلول فى الخارج
وان يكون علة لعدم المعلول فى الخارج بمعنى ان يكون الخارج ظرف الاتصاف وذلك
مبنى على ما ذكره فى بعض التنبيه حيث قال لان الاتصاف يقتضى فى الخارج
فرع تحققه فيه لان الاعدام قد يكون عللا للموجودات
فى الخارج كعدم المعدوم وارتفاع المانع
يمكن ان يكون مراده بالعلية العلية
الفاعلية اذ لو كان عدم العلة
علة لوجود عدم الشئ فى الخارج لكان علة فاعلية
له لاستغناء الشئ عن غيره ولا يمكن كون غير الفاعل كذلك

المؤلف الى هنا كلامه وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان الشئ السببى الممكن لا يمكن تحصيل ما له
يحصل العلم اليقينى بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة
بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صرح بان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس
استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر فى الاشارات بهذه العبارة
واعلم انه لا سواء قولنا والوسط علة لوجود الاكبر او معلول له مطلقا وقولنا انه علة او معلول لوجود
الاكبر فى الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود
الاكبر فى الاصغر ومثله المصنف فى شرحه بقولنا العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف
وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر فى الاصغر وهذا البرهان لمى ليس بانى
وهذا الكلام ايضا صريح فى ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول
وبرهان لمى ليس برهان انى وقول هذا القائل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على
المعلول برهان لمى وبالعكس انى لا يجديه بطائل لان الكلام فى ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على
العلة بل بالعكس ثم قال وفرق ابلغ مما بان العلم بالعلة المعينة لبيان ما نعلم بمعلول معين والعلم
بالمعلول المعين لا يستلزم العلم بعلة ما قلنا لو سلمنا الاستدلال بوجود معلول معين على
وجود علة ما فالاستدلال بالمعلول على العلة كون ذلك بناء على ظاهر [illegible]
وبعد سطوع الحق من ان البرهان لا يعتد به اصلا واشار الى اعتبار اليقين جميعا حيث ذكر كلاما
بهذه العبارة [illegible] وضع يقينيا دائما [illegible] سبب فلا
يعطى اليقين الدائم بل فيما لا سبب له [illegible] الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول
برهان لمى لان عدم المعلول فى نفس الامر [illegible] الاستدلال بعدم المعلول
على عدم العلة برهان انى لان علية المعلول ليس علة [illegible] فى نفس الامر وان كان علة [illegible]
فان قيل علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون فى الخارج لان اتصاف الشئ بالعلية فى الخارج
فرع تحققه فيه فيكون [illegible] فى الخارج او فى الذهن [illegible] الاول
تعين الثانى واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية انما هو فى الذهن فلا فرق بين العدمين فى ذلك قلنا
اللوازم ينقسم الى اقسام ثلاثة لوازم الماهية وهى ما يكون منشأ لزومه الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين
مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجى وهى ما يكون المنشأ فيه الوجود الخارجى ولوازم الوجود الذهنى وهى
ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهنى والعلية من اللوازم فالمراد بالعلية فى الذهن ما يكون منشأ
العلية فيه وجود العلة فى الذهن وهى من هذا القبيل عدم المعلول [illegible] والمراد بالعلية
فى نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل او علم العلة

بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح فى ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا فى الذهن فانه وان لم يتحقق الا فى الذهن لكن العقل بمجرد النظر عن تحققه فى الذهن يحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول فى الذهن يوجد عدم العلة فيه والعلية انما هى لوجود عدم المعلول فى الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المترتبة فى العموم والخصوص وجودا ينعاكس فى العموم والخصوص عدما يعنى كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعكس الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا اقول من حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص فى الصدق او فى الوجود يحتاج الى التكلف فى تصحيح قوله وجودا وعدما وتصير المسئلة من المسائل المشهورة فى علم المنطق وهى ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم على ما ذكر وابان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشئ والموجود فانها اعم من الانسان ونظائره واعم من نقائضها ايضا فلا ينعاكس فيها العموم فى العدم وهو سؤال مشهور للكاتبى اورده نقضا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه فى كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الحاجة والغنى منفصلة حقيقية دائرة بين النفى والاثبات يمتنع فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشئ اما ان يكون بغير ذلك الشئ اولا والاول هو المحتاج والثانى هو الغنى وكذا الكلام فى العدم وانما حمل الوجود او جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشئ فى نفسه ووجود الشئ لغيره والاول يكون محمولا على ذلك الشئ ويسمى فى للتصديق مركبا ويقابل عنه بالهل المركبة وعلى التقديرين تنتسب مواد ثلث اى يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا تخ تلك النسبة فى نفس الامر من كيفيات تسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت فى انفسها وتسمى جهات ان اعتبرت فى التعقل دالة عليها وبناه الرابطة وضعفها هى الوجوب والامتناع والامكان لان كيفية نسبة الموضوع المحمول ان كانت هى استحالة الانفكاك فالمادة هى الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هى استحالة الثبوت فالمادة هى الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان ولولا هذا ولا ذاك فالمادة هى الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة التى هى عادتها والامتناع يدل على وثاقة ما يقابل النسبة التى هى معروضة له وكذا العدم يعنى عدم الشئ ايضا على قسمين عدم الشئ فى نفسه وعدم الشئ عن غيره والاول يكون محمولا والثانى رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يخ عن احد المواد الثلث اقول الظاهر ان غرضه ان فى مثل الموضوع فلان به من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان

المحمول هو العدم او مفهوما سواه واما العدم وح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سوا كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت فى تلك النسبة مواد ثلث بالبيان المذكور انما بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا فائدة فى ذكرهما فمدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون سالبة ولا مدخل فى ذلك لخصوصية المحمول انه نفس الوجود او العدم او مفهوما غيرهما اللهم الا ان يق اذا كان المحمول احد هذين المفهومين اعنى الوجود او العدم لا احتياج الى ما يربطهما بالموضوع والمصنف خالف اصطلاح القوم من وجهين الاول ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق وح يخالفان وعلى ما ذكر يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها فى انفسها واعتبارها متعلقة والثانى ان المادة على راى المتاخرين المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى راى قدمائهم ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية ولكل كيفية نسبة ايجابية فى نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية فى نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المصنف مخالف لراى القدماء حيث اثبت المادة فى النسبة السلبية ولراى المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التى يبحث عنها فى هذا الفن بعينها هى التى جهات القضايا بالكن فى قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشئ فى نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن فى هذا الفن اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد فى كلام المصنف ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذا الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها والجواب انه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود فى انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالى مم فان معناه انها واجبة الثبوت للاربعة انما المح ان يكون الزوجية واجبة الوجود فى انفسها الا ان تكون واجبة الثبوت لشئ والبحث فى تعريفها كالوجود اى البحث فى تعريف هذه الثلثة كالبحث فى تعريف الوجود يعنى كما ان الوجود بديهى والتعريفات التى ذكروها له بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف فان كل احد يعرف معانى هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التى ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرفوا الوجوب اى وجوب المحمول الذى هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلا من الامكان والامتناع وقد يؤخذ تلك الثلثة ذاتية اى بحسب الذات فيكون انقسامها اى

قوله فهو خارج عن القسمين قيل لا يلزم من كون ذاته عين الوجود ان يتغير خارجا عن القسم فان ذاته الذى هو عين الوجود يصدق عليه انه ذات لا يصدق وجوده ولا عدمه الاول فلعدم ما اشتق زوا هنا فى فقط فيلزم الدخول فى قسم الممكن تعالى عن ذلك علوا كبيرا

كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا فى الصدق ولا فى الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوع سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخ ذات الموضوع اما ان تقتضى تلك النسبة اولا وعلى الثانى اما ان يقتضى نقيض تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب والثانى هو الامتناع والثالث هو الامكان ويحتمل قسم رابع وهو ان يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين تلك النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضى شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضى النسبة دون نقيضها او بالعكس مضمحل بادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الاخر والمنع عن الاخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما تناقض ولا يخرج بذلك عن كونه حصرا عقليا يجزم العقل به بمجرد النظر الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال كان مع ذلك حصرا مقطوعا به لا ديبة وكونه بديهيا صرفا لا يهمنا فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا للوجود ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات البارى تعالى واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشىء لا يقتضى نفسه والا لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثانى صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات البارى تعالى واجبا بالمعنى الثانى فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا يخرج منها لان الذات اما ان يقتضى الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات البارى تعالى لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذا قسمة للذات القابلة الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما لذاته مغاير للوجود وذات البارى تعالى عين وجوده فهو خارج عن القسمين فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضى ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضى ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات البارى تعالى من القسم الاول فاى شىء يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلى وقد صرح الشيخ بذلك فى الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التى تدخل فى الوجود تحتمل فى العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل فى الوجود وهذا الشىء هو فى حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم الا ما يكون ذاته مقتضيا للوجود موجودا وان كان محتملا عند العقل فى بادى الراى لكن التحقيق يقتضى امتناعه وما ترى ان الواجب الذى هو عين ذات البارى هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذى

هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته فليس فيه لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضى ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضى ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضى ذاته كونه معدوما ولا كونه موجودا فاقتضاء الوجود الخاص الوجود المطلق بان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضى ذاته ان يكون وجوده لكان الممتنع ما يقتضى ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضى ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضى ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك البارى تعالى مثلا فى قسم الممكن اذ لا يخ القسام خلاف ما يختار ان الواجب ما يقتضى ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضى ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد تقرر ان هذه المفهومات الثلثة اعنى الوجوب والامكان و الامتناع جهات فى قضايا مخصوصة محمولها الوجود فالوجوب كيفية النسبة فى قولنا هذا موجود بالضرورة والمحمول فى القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات نسبة احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته ومنه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة الوجود بمعنى استغنائه عن الغير والثانى صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود المعترض ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثانى وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذاك الذى هو المدعى لان الوجود الخاص الذى هو عين ذات البارى موجود بالوجود المطلق لانه يقتضى كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات البارى موجودا بوجودين انه تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق فى ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض فى ضمنه قطعا لان ذات البارى على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا يمكن اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق وذاته الذى هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فح يكون الواجب ما هيته وجوده مغايرا لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات البارى عين الوجود وهو ان يكون ذات البارى تعالى فى اعلى مراتب الموجودية وكونه مبدا لذلك

مقالة لبعض المحققين وبين هذه مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد
عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد
يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه
يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها
الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك
فالمتصور مح والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود تع على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود
بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن
تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما مح فلا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية
اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تع عند جماعة ذوي فطن ثاقبة وانظار صائبة
وان اردت مزيد توضيح للمتصور في المراتب الثلث في الموجودية فاستوضح الحال فيما نورده في مثال
وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث الاولى المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه
الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس فهنا مضيء وضوء يغايره وشيء ثالث افاده الضوء الثانية المضيء بالذات
بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس لو فرض اقتضائه
لضوئه فهذا المضيء له ذات وضوء يغاير ذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه
مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء
بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر الى الاوهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة
وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد به انه قام به ضوء اخر
فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره
اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل
الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه بذاته ظاهر بلا خفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابلية الظهور
واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعقولة
ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان الواجب الوجود تع يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن
انقلابها يعني لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلث الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف
الذات بالاخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك للبداهة ان ما بالذات يمتنع
ان يزول وقد يؤخذ الاوليان اي الوجوب والامتناع باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام
اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات
والممتنع بالذات يمكن انقلابهما اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد

علته فيصير واجبا بالغير فهما مانعة الخلو بين الثلثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير
في الممكنات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لامتناع خلو الحال عن وجود علته او
عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي واحد الباقيين وانت خبير بان
هذه القسمة المثلثة يكون قسمة الشيء الى نفسه والى غيره ويشترك الوجوب والامتناع في انهما امر ضروري
وانما اختلفا في السلب والايجاب فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن
ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات الباري تع موجود بالوجوب كان معناه ان
الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري تع موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود
ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب
الى الوجود والامتناع الى العدم او عكس ح يصدق كل منهما على الاخر قيل مراده تصادق ما اشتق منهما
فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما
هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود هو
امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب
الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهاتان
النسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفيتاهما فلا يتصادقان حقيقة بل متلازمان وفيه كلام لانه لو
لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين
بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما
وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه
لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران
ويؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فيتم الضرورة الاخرى يعني
ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص فممكن الوجود بالامكان العامي اعم من الواجب والممكن الوجود
بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان العامي اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص قيل اراد بعموم الامكان
اما عموم ما اشتق منه كما مر واما العموم بحسب التحقق لما بيناه انفا من امتناع الحمل بين تلك الكيفيات
اقول عندنا نتم ما مر من الكلام وانما نسب الى العامي لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم
يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود وما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن
العدم ما ليس بممتنع العدم وما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا للضرورة
الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساويه في ذلك النقل الحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة
وكان للمادة التي لا يكون احد من جانبيها ضروريا اخرى بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان

٣٨ الحصول وعدم الحصول في الماضي والمستقبل لم يتعين بعد فلا يقتضي تخصيص صرف الامكان بالمستقبل فلا يحصول المقصود من تخصيصها

في الامكانات الحصول المستقبلة

فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصيا والاول عاما ايضا لكونه اعم منه مطلقا وقد يؤخذ بالقياس الى

الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المستقبل

بمعنى انه الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي او الحال فانه

لا يخلو عن ضرورة ما في وجوده او عدمه لاطراد الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعيين وجوده او عدمه

في احد الزمانين وان لم يكن لنا تعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه

الا في علمنا فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وذلك لان تعيين احد الطرفين في ذلك الزمان موقوف على حضوره

ولانه لا تعين هناك ما يجاب لذاته لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد ورد

بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعيين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال

بل نقول الحوادث مستندة الى علل توجبها او تمنع بدونها فاذا انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل

تعين وجودها او لا تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا

في زمان الاستقبال العدم في زمان الحال فان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط

المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال فهو

ايضا لو اوجب الوجود في الحال ضرورة وجوده في الاستقبال لاوجب العدم في الحال ضرورة عدمه في

الاستقبال فلا يكون ممكنا صرفا فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا لانه يمكن في جانبي

الوجود والعدم او نقول كما ان الوجود مخرج الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع

النقيضين واشار المصنف الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قيل الظاهر ان من

اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما

يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان

الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه بشرط الوجود في الحال من غير لزوم

تم والثلاثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب

العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب

ان لا تكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا الكلام على ان كلا من

الوجوب والامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق

الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد

منه بعض الجزئيات كما في سائر الكليات الوجودية ولاستحالة اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي

بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محذور لو لم يصدق

الشيء الا على المعدوم اوجب كونه معدوما وليس الامر هنا كذلك لصدقها على الموجود ايضا فان الواجب يصدق

٣٩ على ما ذكرها من الاتصاف لانه يحكم بكونه اي الانسان موجودا في الذهن على وجه خارجي

منشأ الانتزاع العقلي

عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم والممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستدل الشارح

بمعنى لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان فاتصاف معروضاتها بوجوداتها لا يخلو عن احد منها

الامور وينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل لو كانت هذه الامور

الثلاثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كان بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا

نختار ان الوجوب موجود قوله فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور قلنا نختار

ان اتصاف ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات

الخارجية لا يقال يحتمل ان يكون قوله واستدل الشارح اشارة الى ما بطلة ذكرها صاحب التلويحات

وهي ان كل ما تكرر نوعه اي يكون ان يوجد منه موصوفا بذلك النوع فيكون صفة

تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون

امرا اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالعدم والحدوث والبقاء والموصوفية والتعين والتقدم

والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وينقل الكلام الى امكانه ويلزم

التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا وهو ممتنع لانا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال

لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا ولا في اجرائه في الوجوب نقول لا نسلم ان الوجوب لو كان موجودا

لكان واجبا فان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الواجب لما سيأتي اجيب بما سيأتي

ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الذات

والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الواجب ممكنا لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجهين الاول ان الوجوب

لو كان ممكنا والواجب انما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والجواب انا لا نسلم ان الوجوب علة يجب

الواجب به بل هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته

والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جائز الزوال واذا كان وجوب الواجب جائز الزوال لكان

الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي جاز

ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان

فلا نسلم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان

وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نسلم قوله لان زوال الوجوب

بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها

حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها

في نفس الامر وفي الخارج ايضا ثم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك المحال اقول فيه نظر لان الكلام

على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت

معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوز ذلك لزمنا ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يقال لو كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما يقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جائز الزوال نظرا الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع بالزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب بالنظر اليها لانه اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجوب الوجود والثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم لا لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان يمنع استلزام امكان الملزوم امكان اللازم فان عدم الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب ممتنع لذاته وتوجيه اخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء اخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه وتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجوب سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من الصفات التي لا تتاخر عن وجود موصوفها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال كل ما لا يجب من الصفات تاخرها عن وجود الموصوف يجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفاتها ضرورة تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجوب لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه اقول الجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء الامر المعدوم لا استحالة فيه ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها لم يتصور ان يجرد منها اعتبار الوجوب وفرضه قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه لا يتأتى لارتفاع

النقيضين [illegible]

فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايضا معدوما ومالا ارتفع النقيضان والجواب انه يستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا نسبتهم في مباحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج اولا والمراد بالوجودي هاهنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والقدم والحدوث وغيرهما فينتقضان بما هو عدمي بالاتفاق كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبوجه اخر لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة لكنه ينتقض بان ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا يدل لا انه هذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا وهو فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون المفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المصنف والحق ان المراد بهما كما اطلقا في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجده فوجد وهذا من فروع القانون المذكور في التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان

وذهب المصنف حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي فرض منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز وانما فسرنا الامكان المنفي بما فسرناه دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي نقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على ما زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده

اذ على ذكرما يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي عجب الفرض لا بحسب الواقع والخصم
يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان بالمنفي فرضا منع
الكلام بدونه لظهور الملازمة لا تندرج هذا الفرض في زمره وفيه بحث لان الاعدام التي لا تمايز فيها لعدم
يمكن ان تغير الدليل هكذا ولو ان يقال لو لم يكن فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان لكان الامكان ثبوتيا
تكلم المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان
عدميا فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان والتحقق
الاول اعني الامكان المنفي ثم التالي اعني نفي الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له تناقض وحرر الكون لفظ
المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر في بيانه غير تام بل المتحقق نقيضه وهو الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي اقول ولا يخفى ان هذا القائل وان دقق في دفع الاستدراك لكن كلام المصنف
بعيد عن هذا التوجيه لا انصراحه في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم ثم
هذا من تلك والوجوب شامل الذاتي اي الذي استند الى الذات من غير التفات الى امر اخر وغيره اي الذي
حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير شامل للامتناع
بالذات والامتناع بالغير ومعروضا بالغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان
للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له الوجوب بالغير
واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والا توارد
علتان اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجوب ذلك الواجب ويمتنع ايضا ان يعرض له
الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة وهو مح وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان
يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بعين ما ذكر في الواجب بل الممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية من
امتناع انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكنا بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات
او ممتنع بالذات لكن الحصر والاقسام باسرها باطلة والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او
ممتنعا بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات بل واجبا او ممتنعا بالذات ويلزم الانقلاب اقول
فيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير بل انما يلزم من ارتفاع الغير ولذلك الغير
الا يرتفع فلا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لانه يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع
امكان الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب الخ لكن امكان الخ تح كنفسه لا نا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير
واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قيل ولو سلم كان اللازم ارتفاع امكان
الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى
ذات واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب ان يقال ما ثبت للشيء نظرا الى ذاته

لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور ثبوته له
بواسطة الغير والا توارد علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر
الى شيء واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لا يلزم من طريان الوجوب والامتناع بالغير على الممكن بالذات
الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات
لما لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب او امتنع
لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات
فلو طرء عليه الامكان بالغير لما ابقى الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد
زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى
الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات
بحسب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرء عليه لزال
الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان
الذاتي فلا يلزم من طريانهما عليه زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول الحق انه ان اريد بالامكان بالغير
قياسا على الوجوب بالغير والامتناع ان لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي
الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع
الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير وجود الماهية لا
ينافي اقتضاء الماهية الوجود بنفسها بل الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا
بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذا عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا ينافي
اقتضاء الماهية عدمها بنفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان
ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في اجتماعه مع الامكان الذاتي
فنقول ان اريد بالغير غير الماهية مط فلا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما موجود
فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين
فيمكن ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير
او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممتنعا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير
تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فالمنظر الاستدراك
فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا
لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار
الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعليها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما بالماهية وعليها

نيتسعها بالغير اي الوجود والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للمهية من حيث هي لا ملحوظة
مع وجودهما ولا ماخوذة مع عدمهما وكذا غير ماخوذة مع وجود علتهما وعدمها فان الامكان نسبة
بين المهية من حيث هي وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت المهية مع الوجود فان نسبتها حينئذ تكون
الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى
الوجود بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا
اخذت المهية مع وجود علتها كانت واجبة وما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا
فكل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم ممكن محفوف بامتناعين
سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع
بالغير لما مر بيانه انفا وكل ممكن العروض ممكن ذاتي اي كما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا
واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان
وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء اخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته لانه لما امكن حلوله في غيره
فظهر ان امكان وجود شيء لاخر فرع لامكان وجوده في نفسه اقول هذا مخالف لما تقرر من ان وجود
شيء لاخر في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الاخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء فيه فان العمى
مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لاخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى
مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد المصنف بممكن
العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء اخر على اي نحو كان بل هو ممكن الحلول في شيء اخر اما حلول الاعراض في
محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء اخر
فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته ويمتنع الوجود في ذاته لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها
في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور في هيولياتها لانها مجردة واذا
لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره واختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ماذا
فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث
شطرا وقيل شرطا واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لحظ كون الشيء بحيث يكون
طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن يرجح
احدهما على الاخر وهو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا اخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده
مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهم من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان علة للتصديق
بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بحسب نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره
الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة

او معلول اخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر لاشتراط العلم بالكبرى الكلية في الشكل الاول
لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما احد
معلولي علة بالنسبة الى معلولها الاخر فانما يعلم كونه ملزوما للاخر بعد ان يعلم انه مساو لعلة
الاخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز ان يصدر احدهما عن علة والاخر عن علة اخرى
ومع اللزوم بينهما لا يبقى بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين
على الاخر وانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها خفيا
لا يتوصل اليه الا بالعلم بالعلة والتبيين لزومه فنقرر ان مجرد العلم بوجود احد المعلولين من غير انضمام
امر اخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول اخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا
انهما ليسا معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن انما هو لامكانه لا لحدوثه
على معنى ان علة الافتقار وعلته انهما ليستا معلولي علة ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم
بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا
جزءا ولا شرطا اقول الاولى في اثبات هذا المطلب ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن يتساوى طرفا وجوده
وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على الاخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على
الاخر الا بمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طبائع البهائم ولذلك تراها تنفر من صوت
الخشب وهذا الترتيب العقلي الذي هو مؤدى لفظ الفاء بين الامكان والحاجة هو المراد بالعلية في نفس
الامر وقد يتصور وجود الحادث ولا يطلبها اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث
يعني انا نتصور حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه حتى لو فرض
حادث واجب بالذات وان كان محالا لحكم باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة
لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال المذاهب المخالفين باسرها وتقريره ان الحدوث كيفية للوجود لكونه
عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة لان الشيء اذا
لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متأخرة عن علتها فيلزم على تقدير
كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا لها تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث
وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود
فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان متأخر عن المهية
نفسها ومفهوم الوجود لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه ليس متأخرا عن كون المهية موجودة ولهذا
يوصف المهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به المهية
ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تأخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد فحدث

حاشية صفحة ٤٤ قال ولا يكفي الخارجية فان فرضنا لا يجب المعلوم

نتم المطلوب سواء قلنا بتأخره عن الوجود ايضاً اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته
يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحاً على الطرف الآخر رجحاناً ناشئاً عن ذات الممكن غير منته الى
حد الوجوب والامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب
باب اثبات الصانع اقول لا نسلم ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظراً الى ذاته اذ لا يتصور
الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لما انه مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح نظراً الى ذاته
اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يكن طريان
الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعاً فيكون الطرف الراجح واجباً وقد فرضناه ممكناً وان امكن طريان
الطرف الآخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر به الطرف اولى به
لم يكن السبب سبباً وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض
عليه اولاً فبان قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحاناً غير منته الى حد الوجوب ومع ذلك
يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضياً للوجوب فيكون الراجح واجباً من حيث انه راجح و
المرجوح ممتنع من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والامتناع و
الخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفرادها ولا شك ان اقتضاء الذات بانفرادها غير اقتضائه
بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلاً فان قلنا اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه
مقتضياً لوجوب الوجود كان الذات واجباً لا ممكناً وقد فرضناه ممكناً هف قلت الواجب على ما لزم
من القسمة هو الذي يجب بوجوده اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا ليس وجوب وجوده مع
الالتفات الى غيره وهو الرجحان الناشي من الذات من حيثية فلا يلزم ان يكون واجباً واجيب بان الذات
مع الرجحان المستند اليه لما كان مقتضياً لوجوب الوجود كان الذات مبدءاً لاستحالة انفكاك الوجود
عنه قطعاً ولا نعني بالواجب الا هذا ولا اعتبار للواسطة المستندة اليه بذاته لا يقدح في ذلك نعم
لو لم تكن مستندة اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات
الى غيره فمدلوله غير كون الالتفات اليه قادحاً في كون الذات مبدءاً لاستحالة انفكاك الوجود عنه
فان ما يكون كذلك فهو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلاً واما ثانياً فبان قيل ان السبب انما يجعل
مسببه اولى اذا كان السبب واقعاً اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب
لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما الى سبب وذلك محال ومع ذلك
جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلاً فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات فلا
يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو محال لانا نمنع امكان سبب
الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة المستندة

العليا

العليا جاز ان يكون علة الممكن ممتنعاً بالذات كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة علة
لعدم المعلول كما مر واجيب بان الطرف المرجوح لما كان ممكناً كان له سبب قطعاً سواء كان ممكناً او ممتنعاً
فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا تكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر
خلافه واقول الشيخ يمان هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض وتغيير للدليل فالاولى ان يجاب بان
الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف
المرجوح لكان مقتضياً لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكناً ما فرضناه ممكناً واذا جاز وقوع سبب الطرف
المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاول فيجوز ان يزول
ما كان مقتضى الذات الممكن هف قيل لو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته لا الى حد
الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخلو من ان يمتنع وقوع الطرف
المرجوح ازلاً فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع فيتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب
الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على الآخر لذاته فرضناه
محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافياً وايضاً ذلك الرجحان ان وجب به الطرف
الطرف الراجح كان وجوباً لا رجحاناً غير منته اليه وان لم يجب به امكن فرضنا وقوعه تارة وعدمه
وقوعه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان
اعتبر في وقوعه امر آخر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف
اذا تقرر هذا فنقول ان اولوية طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضر ثبوت تلك الاولوية ولا ينفعنا نفيها اذ القصد
من نفيها وقوع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشية من ذاته من غير احتياج الى غيره
لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون
الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض
ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى
مؤثر موجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما قيل من ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات
مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب لعدم وجود لان عدم العدم وجود قطعاً اقول فمدفوع بان الممكن
المفروض ليس معلولاً لشيء حتى يكون عدمه مستنداً الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستنداً الى امر
موجود ولا استحالة فيه فان يكون العدم اثر الموجود انما المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم ولا
يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يصل يمتنع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل
يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية لا يحيل وقوع الطرف المرجوح محالاً لما ثم انها من انه لو وجب وقوع
الطرف الاولى لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية بل وجوباً واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك

الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان و
لانه مقرب الى تاثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل
كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث فالقدم
والحدوث صفتان للوجود واما الماهية فانما توصف بهما باعتبار اتصافها بوجودها وقد يوصف
بهما العدم فيقال العدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ
حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به
ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى
زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشي اكثر
مما مضى من زمان وجود شي آخر فيقال الاول بالنسبة الى الثاني قديم والثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقديم
الذاتي اخص من الزماني والزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم
ولا عكس لصفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث
بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني
والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان ما لا اب متقدما
الى الابن فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني فيصدق فردا
من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب لما صدق عليه الحدوث الاضافي
فذلك انما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهناك امران احدهما الاب مقيسا الى ما بعده وهو فرد من
افراد القديم الاضافي ولا يكون فردا من افراد الحادث الاضافي والآخر الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من
افراد الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي فالحاصل ان الاب من حيث انه اب للابن قديم
لا حادث وليس حادثا اضافيا فالاب المأخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث
الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس والسبق ويقابله التأخر والمعية اما
بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتاثير ويسمى تلك علة تامة لاستجماعه شرائط التاثير وارتفاع
الموانع او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل الناقصة سواء كانت علة فاعلية او غيرها والعلة التامة
بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشي فهي قد تكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية
وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع او مع انتفاء شي مما
من شرط او ارتفاع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر
هناك شرط او لا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك علة غائية
كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع

الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك
الاولوية لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر آخر لم يوجد في الزمان الآخر فلما
ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح ثبت ما انتفيناه من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل
ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل يصير اولى ونقلنا الكلام الى تلك الاولوية فلا بد من الانتهاء الى الوجوب لئلا
يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجوب لاحق من علته فوقوعه والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا
يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا وجد
الممكن او عدم يكتنفه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب آخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول
لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه معدوما لا ينفك عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان
كل قضية فعلية يلزمها الضرورة بشرط المحمول والمراد بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود و
وجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن يحوال الجبار انفكاكه
عنها وعند الانفكاك يجب للماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق والامكان
اي المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعة امكانه
ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا ينفك فعليته عن الوجوب اللاحق فيهنا وجوب
لاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم يقارنه جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود
لا الاعم كما ذكرنا انفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس وجوب الفعليات ملازما لماهية
الممكن تكرارا او نسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تأكد الوجود وقوته والامكان ضعف
فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا وهو عبارة عن التهيؤ للكمال بتحقق
بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه
بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة
لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها ويعدم
الوجود اما لحصول الشي بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بتجدد بعض
الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء ذهبوا الى ان
الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المص مبطل وهو غير الامكان الذاتي
فانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد
بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية قائم بمادة
النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم
بماهية الممكن لا بمحلها ولانه امر متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشي مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجوده

انقضاء امرين متزين اليه وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول الشيخ في بيانه وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر فان ما وجد لغيره عنده والعلة الفاعلية في مثال حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى المفاصل وعلى المفتاح وغيرها ومع ذلك يتحقق المتقدم بالعلية على المتاخر كما في المطبع انتهى كلامه اقول نعم تقدم العلة الفاعلية وان لم تكن مستقلة تقدم بالعلية ... يصح ان نقول تقدم بالطبع على ما ذكره تقدم بالعلية حيث انه لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام المصنف في شرحه للاشارات حيث قال ثم الاخر اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالنسبة الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه اقول وهو غير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر نقول معناه اذا كان وجود هذا عن اخر نقول معناه اذا كان وجود هذا صادرا عن اخر وانما يصدر وجود امر عن اخر اذا كان مستجمعا الشرائط التاثير وارتفاع الموانع ويمكن ايضا تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع الموانع واعلم ان هذين التقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يطلق لا معنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملهما في الشفاء بحيث لا يلتبس على احد وان الاولى منهما ان يخص التقدم الذاتي بجزء الشيء مقيسا الى كله وقال لا يعقل ذات الاثنين وصورة ذات هذا الواحد وذلك الواحد ولا يتم لهذه ذات الا بذاتيهما سواء فرضناهما وجودا ام لا فاذن للحكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها فكانه اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل البعد كسبق موسى على عيسى او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي تنقسم الى الحسية كما بين الامام والماموم والعقلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما باختلاف المبدء فقد يبتدئ من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير وقد يبتدئ من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس حال اجزاء ...

اذا جعلت الجوهر مبدء كان الجسم مقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدء فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون السابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات لثبته المتكلمون فيما اذا من السبق مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب الحقيقة ولا بحسب تشخصاتها ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون لاجزائه المفروضة هويات متمايزة من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق يجتمع اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل اجتماعهما اقول مدفوع بان ذلك التغير انما هو كما في سبق العلة المعدة فانه سبق العلة غير الفاعل المستقل بالتاثير وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعه مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان وتسلسل واجيب بانه يجوز ان تكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة حسية كانت او عقلية بجامع مسبوقه في الوجود امر خارج عن مفهوميهما ... ان الابتداء من طرفه الماضي وبالعكس ... المستقبل ... بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود ... ليس كذلك قولك السبق بالرتبة على ما ذكره من تعريفه عبارة عن كون السابق اقرب الى المبدء من المسبوق واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه ... بان يكون ترتبه مفارقا لا يجامع السابق ... فيه سبق زماني ... نقول له ان يقول السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو ولكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى ان الى السبق الزماني فانه كان عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد فهذا المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية الاولية للزمان يعرض لغيره بواسطته ومما يبرهن ان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو والحجران يقال انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه الحادثة ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم والامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لم قلت انه متقدم عليه اقول وفيه بحث لانا لا نسلم ان معنى السبق

قوله اقول مدفوع بان ذلك التغير عرض بواسطة من غير ... لجواز الزمان بحسب ... على ما بعده ... والمتقدم
٥١

٥٢

الزمان لكان ما ذكره من غير اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل بها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لنا انا قلنا امس متقدم على اليوم كان كما لو قيل لنا اذا قلنا ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا مما لا يفيد شيئا وكما ان انقطاع السؤال عند قولنا انك كانت في الزمان المتقدم وكانت في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فلم لا يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المطلوب كما لا يخفى هذا القسم من التقدم مبني لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان الزمان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا يجامع المتاخر فان لم يجامعه فالتقدم بالزمان وان جامعه فاما ان يكون بينهما ترتب اولا الاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج او لا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج او لا الاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع قوله وانت خبير بانه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان فان اعتبر بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايف السبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني للشيء بالقياس الى اخر عرض للاخر تاخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا اخفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص او حسية كمامومين متحاذيين ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين لشيء واحد فانهما في العلية معا لذلك الشيء او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كامرين اشترطا بشرط واحد فانهما معا ايضا في المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص والعارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على رأي المتكلمين و اذا اختلف الجهتان على رأي الحكماء ولا في المعية الزمانية على رأي المتكلمين واما المعية الزمانية على رأي الحكماء والمعية الدائمية على رأي المتكلمين ففيهما نظر وتامل لان المعية عبارة عن سلب التاخر والتقدم في المعنى فيب

المبر

٥٣

اليه التقدم والتاخر وما قيل من ان المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول ففيه ان المتكلمين لا يعمون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان السابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية الذاتية على رأيهم ومقوليته بالتشكيك اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غير ذلك تربيته من الترتب العقلي يكون اولى واكمل وكما عن السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيره بالشرف وبالرتبة وما بالزمان اذ يجوز في هذه الثلثة ان يصير السابق فيها متاخرا وهو يعينه عند السبق بالعلية وبالطبع ولذلك لا يتبدل بما سبقان حقيقيان وتحقق الاضافة بين مضايفين في انواعها اي انواع التشكيك بالاشدية يعني اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق اخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولية مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من الاخر كان التاخر الذي هو مضايف للسبق الاول بالاضافة الى التاخر الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعني كان التاخر الاول اولى بمفهوم التاخر من التاخر الثاني وهكذا الحال في الاشدية والاقدمية فالاضافة بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت تلك الاضافة متحققة بين مضايفيهما يعني تاخريهما في ذلك النوع من التشكيك وحيث وجد التفاوت في مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته لتلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم دائما يعارض زماني او مكاني او غيرهما يعني اذا نظر الى الماهية من حيث هي هي لم تكن متقدمة على غيرها ولا متاخرة وانما يعرض لها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في التقدم الزماني او مكان كما في التقدم المكاني او غيرهما كالكمال كما في التقدم بالشرف او حاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظاهر وانما الاشكال في القسم الخامس اعني التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما هو لذاته لا لامر خارج والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقد مر انهما قد يؤخذان حقيقيين وقد يؤخذان اضافيين وقد مر ايضا ان الحقيقي من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتيا والاخر زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر في مفهوم الزماني كما انه معتبر في مفهوم الاضافي منهما على ما مر من تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما الزمان ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المصنف ذكر ان كلا من القدم والحدوث يستعمل في احدهما بالزماني حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى الزماني وهو المعنى الذاتي لانه مصطلح اهل الكلام والاتسلسل بعينه لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يكون وجوده الآنية سوفا بعده فزمان وفي مفهوم القديم بان يكون وجوده ازليا مستمرا في جميع الازمنة

الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان اخر وبيته ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر ح في مفهوم القدم مسلوبا الا مثبتا والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث الذاتي متحقق فيه لان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وبالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي ورد بان غاية ما ذكروه في اثباته ان الثابت ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة خاصة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يلزم التسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين واما القدم والحدوث الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه سبقا ذاتيا وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير والعدم جزء منه وكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا ولما استشعر ان للسائل ان يقول لكم انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم والحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم القديم او انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يجدي المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه ولا مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك قدما كما ان لا مسبوقيته ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسمية هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم التسلسل اذ للسائل ان يقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم الاتصاف واتصف القديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا حتى يلزم التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء سمي قديما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما انما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما في الموجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا يكون دائرا بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب بالغير في الموجود لان كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن بالذات يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا بيان للواجب بالذات ثلاثة انتفاء كل منها يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اما الاول فيجب لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه وقيل لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة فيه وايضا لزم ان يكون

للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط وانه مع ضرورة فان مطابقة
احدى المتغايرتين لما يماثل في مطابقة الاخرى بطل بديهية واجيب اما عن الاول فبان الكلام في تصور
الاجزاء ولا حكم فيه بعتبر مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانهما متمايزة في الخارج
ولا تمايز واما عن الثاني فبانها لا نسلم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكر وانما جزمت بكونه
محالا من بديهة وهمك لالفك بالصور الخيالية كالمنقوشة على الجدار والمتماثل في المرآت فان
صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك تبادر
وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور عقلية مخالفة للصور
الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط مختلفة
تقتضيها من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بينهما لم تستبعد
ان يعقل النفس صورة مطلقة تارة بخصوصه واخرى لطابقه وهي نوعه واخرى تطابقه وهي جنسه
لا يقال ان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته ذلك الشيء لان كل ماهية لما سوا ه
مقتضية لامكان الوجود بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهيته فلذلك الشيء لكان ممكنا
واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهيته من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن
مركبا في العقل لانا نقول يجوز ان يكون لجنس منحصر في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة
بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك واذا لم يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين
الثاني ان الواجب لا يكون جزءا من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء اخر ينضم اليه
حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شخصا واحدا وذلك لان احدهما ان لم
يكن حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري وان كان احدهما
حالا في الاخر او بالعكس والاول مح لان الواجب مستغن عن غيره والمستغني عن غيره لا يمكن حلوله في
غيره والثاني ممتنع لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع
والامر الاخر هو العرض فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة بل غايته ان يحصل منهما حقيقة واحدة
متحصلة بل غايته ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية واعترض عليه بان كون الحال عرضا والتركيب
اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحالي حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا
يحل فيهما الجزء الصوري بل لا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة التي تحلها الصورة النوعية للمواليد
الثالث دعوى الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد
وجوده عليه والا كان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له
الصفة تفتقر الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون

حقيقة

حقيقة الواجب والا تقدم عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود فاما بهذا
الوجود فيتقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في
الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في وجوده
الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود يقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها
فلا نم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله
المفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر اليه عينا خارجية والوجود من المعقولات الثانية
فان قيل مدعاه كما تقدم وسيأتي انه لا شيء هنالك هو الوجود المطلق كلامنا في وجوده الخاص ولا نم انه
يستبين دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق كلا سلم حصته ثم على انه ليس من
المعقولات الثانية فان قيل مدعاه ان وجوده ليس صفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا
لا يلزم من ذلك ان لا وجود له خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصود من الاصل كل لزوم ان يكون صدق
ذلك المدعي بانتفاء الوجود عينا لا يتحقق مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية انما
يقوم بها بحيث وجوبه لا يقتضي امكانه كيف لا والمعنى لوجوب الوجود كونه مقتضى الذات التي قام
بها الوجود من غير احتياج الى غير الذات فان الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به
الوجود فاذا وصفنا به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود كان
معناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات
هذا المطلوب وقد يلخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال لو كان وجوده شيئا زائدا على ذاته
فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة
بها يصير متصفا بالوجود وسياتي الكلام الى اخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء
مال البعض من متاخري المتكلمين ومنهم العلامة الى مذهبهم واقول يمكن ان يجاب بان المحوج الى العلة هو
الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف
بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هنالك من علة يجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان
الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض جاز ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان
يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف
شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هنالك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا
ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ان ذات
الواجب تقتضي اتصافه بالوجود فلم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة تجعلها يصير متصفا بالوجود
نعم شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هنالك طرفان متساويان فاي حاجة

قوله وافتقار الوجود الى الماهية ... فلا بد في ...
اي من ... العبارة ... ويحتمل ... وجه
كونه عين الماهية
كما ... تفصيله ... التفسير
قوله لانه من ... ان هناك

قوله انما تمهد هذا فنقول ... قد عرفت ... فلا يتحقق كون
الوجود غيره ولا يكون واجبا لذاته
... تقرير

الى العلة وزجيها وماتوهم من ان الواجب يقتضى ذاته وجوده معناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف
بالوجود لان هناك اقتضاء وتأثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعم لا يكون اثارا له
وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ونعوض بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة
الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثانى ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب
والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضى العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول
يقتضى العروض فى الواجب والثانى يقتضى التجرد فى الممكن والثالث يقتضى ان يكون كل من العروض و
اللاعروض لعلة فيجز الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى
العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفى فيه عدم سبب العروض واورد عليه
بانه يحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض علة العروض وهو الواجب نفسه لا غير الثالث
ان الواجب مبدء للممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدء لجميع الممكنات
وهو مح لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد
لزم تركب المبدء بل عدمه ضرورة ان جزئيه وهو التجرد عدمى وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون
كل وجود مبدء لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب مشارك للممكنات
فى الوجود ومخالف لها فى الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس
ان كان نفس الكون فى الاعيان اعنى الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود
عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمى لا يصلح
ان يكون جزء للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذى هو التجرد
وان كان غير الكون فى الاعيان فان كان بدون الكون فمح ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون
وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه فهو مح ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا
عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ماهية الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع
فى زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع فى ان ذات الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود
المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا
فانا نقول الوجود الخاص هو الذى ندعيه انه عين ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق
المقول بالتشكيك واما الوجود الخاص به فلا اى ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم ايضا فلا يرد الاول وبهذا يندفع
الاول من تلك الوجوه الاعلى ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضى
العروض ولا اللاعروض وانما المقتضى لعدم العروض هو الواجب الخاص الذى هو عين حقيقة الواجب
فلا يلزم احتياج الواجب فى تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق و

لذا

لذا نقول مبدء الممكنات هو الوجود الخاص بها ان سائر الوجودات خلافا لمن زعم ان يكون كل وجود كذلك وانما
يلزم ذلك ان لو كان المبدء مطلق الوجود وكذا نقول ان لو كان المبدء مطلق الوجود وكذا نقول
ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق وحقيقته هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات
الواجب هى نفس الكون على ما قرر لم يلزم ما ذكر لان سائر الاكوان ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان
نفس الكون المطلق ...
طبيعة نوعية لما تباين كون مفهوما واحدا مشتركا بينها فطبيعة ... بل
يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر على ما هو المقرر من القواعد كما سبق ... ان يقتضى
العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك فى الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد
الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب بان صدق الوجود على افراده صدق عرضى لا على
طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق
مفهوم واحد على ... مختلفة الحقيقة ... الوجود طبيعة نوعية من تمام حقيقة الوجودات
لزم ... تركب وجود الواجب اللازم
بطلانه ... ان ... لا ... على ... فى ...
اصلا فلا يلزم ... وما ذكر من عدم الاشتراك فى تمام الحقيقة ... الاشتراك فى
شىء عارض هو مفهوم الكون فجاز اختلافها ... فى العروض وعدمه فان النور يصدق على نور
الشمس وغيره مع انه يقتضى ... بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة
متخالفة الحقيقة بحيث يقتضى وجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك
الكل فى صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا التاسع ان الوجوب الذاتى اضافة تقتضى
فى الواجب طرفين احدهما الماهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده
زائدا على ماهيته والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة متقدمة على معلولها
اما من القادم بالوجود فثم لا يجوز ان يكون المؤثر فى الوجود هو الماهية من حيث هى فيتقدمه
دونالوجود كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون ماهية
الممكن قابلة لوجودها والا تقدمت عليه بالوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمه على علته
بالوجود وتأثير الماهية من حيث هى فى الوجود غير معقول فان للعقل ان يلاحظ كون الشىء موجودا ممتنع
ان يلاحظ كونه مبدء للوجود مفيدا له والنقض بالقابل ظاهر البطلان لان قابل الوجود مستفيد له
ان يلاحظ العقل خاليا عن الوجود اى غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا
لئلا يلزم اجتماع النقيضين بخلاف معطى الوجود فكيف تم ان المفيد لوجود نفسه يلزم

نتقدم عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك المهية تقتضي لذاتها الوجود وبمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدء لوجود الغير واجيب بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل تاثير المهية بذاتها باعتبار وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها هذا واجاب المصنف عن النقض في شرح الاشارات بان كلام الناقض مبني على تصوره ان للمهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت فكونها هو وجودها فالحاصل ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط الى هذا كلامه اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا ان المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق ووجهه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انا ان اريد بقولكم المهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نسلم انها ليست بمتقدمة عليه متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان المهية تتحقق في العقل ولا نسلم بغير الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نسلم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان للمهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ثم وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام اقول هو غير موجه بعد اما اولا فلا نه حينئذ يكون قوله ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا محضا لا مدخل له في الجواب واما ثانيا فلان للناقض ان يقول لما كان قابلية المهية للوجود واتصافها به بحسب العقل وكفى لذلك في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان مهية الاربعة علة فاعلية لوجودها الخارجي للزوم ان يكون الوجود العقلي لمهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقلا قبل الوجود وهو ثم لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لمهية الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان

يكون

يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل والافادة فيه هذا وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلا للشيء وفاعلا له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير الواجب فاعلا لوجوده والتالي باطل لما سيجيء من بيان استحالته واجيب بانا لا نسلم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى المهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب ما مر من انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب مهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه والا يجب في العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود في عروضه الى المهية فان قيل الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الاخر اقول لم يمنع احتياج المهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه لا يجوز ان يكون ذات الواجب نفس غير الوجود لان كل غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن اقول هذا الوجه تلخيص وانتقاص للوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره والذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير لذاته المناب وتطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا ويصير متحققا وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينهما وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض وان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن

مفهوم ما لزم كون ذات الباري تعالى نفس العدم والا لزم تركبه مع لزوم كونه مقدما على النقيضين ولو

امكن التفصي عن هذا بان الباري تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم

الوجود المطلق وما ذكر من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري تعالى عين مفهوم التجرد المطلق لا

على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا تخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود

والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما سلبيان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة ومثل

هذا تبين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات

تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان نوقش بان المحال هو ان يحتاج الواجب في وجوده الى غيره لا ان يحتاج

الواجب في تجرده او ايجاده الى غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحال قلنا لا يمكن ان

يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره والا لكان واجبا بالذات وهذا يكفينا في النقض ولزم الخلف والوجود

الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات

العقلية فذلك لامتناع حصوله فيها في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون

المهية موجودة قبل قيام الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس في وجود في الخارج والا لكان

له وجود آخر موجود في الخارج ايضا وتسلسلت الوجودات الخارجية وعارض للمهية عند وجودها

في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من المصنف والحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته

مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغنائه

الوجود عن المحل ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو

كان موجودا لكان له وجود آخر لا يقال هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي

هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما عدا

عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او

حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا

اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص

فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق في الخارج فرد من

افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجب كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود

المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه

ثم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على المهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان

الوجود قائم بها اذ لو لم يقم بها لم يكن تلك المهيات موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم

ان يكون المهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود

آخر ولزم التسلسل وكان قيامه بالمهية قياما خارجيا ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات

الثانية ففيه ما مر كما في قوله وكذا العدم وجهاته اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات

الثانية لان عوارض المهية على ثلاثة اقسام منها ما يكون عروضه لها بحسب نفس الامر ولا مدخل

لخصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها

ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها الذهني وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها في الخارج

بالقياس الى ... ومنها ما يكون عروضه للمهية بحسب وجودها ... تسمى

معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل وعروضها تسمى معقولات اول

والمهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل

فان هذه عوارض تعرض للمهيات عند وجودها في العقل فان العقل اذا اخذ مفهومات وقاسها

الى امور اخر حكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام مهية تلك الامور او جزئها المشترك والمميز

او لا هذا ولا ذاك بل خارج عن مهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى

غير ذلك فان العقل اذا لاحظ مفهوم الحيوان مثلا ثم نسبه الى زيد وعمرو وبكر مثلا يحكم

بان هذا المفهوم الموجود في العقل كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية

والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول آخر هو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات

الثانية اقول ولا كذلك الوجود الخارجي بالنسبة الى المهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للمهية

من حيث هي على ما سبق بيانه لا للمهية الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو المهية

الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر حتى يكون من المعقولات الثانية

ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم لما رأوا ان اتصاف المهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف

الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلي وان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في

العقل فقط كما وقع في كلام المصنف على ما نقلناه من شرحه للاشارات فيلزم من هذا ان يكون الموصوف

بالوجود هو المهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف المهية

بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق في تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو المهية من

حيث هي لا المهية الموجودة في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه عليك انكشف لك

حقيقة الامر في كون العدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية

والعقل ان يعتبر النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا

ليس بموجود او لا ... له ان يحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في التحقق اما

في نفسهما ان كان النقيضان من القضايا واما في غيرهما بان يتصف المحل بهما كليهما او لا يتصف

بشيء منها اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما
لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور المحكوم ولا
استحالة فيه في تصور النقيضين اذ اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس جمع بين النقيضين لان
صورتي النقيضين ليستا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان تكون
مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها في العقل
متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قبل القاعدة السالفة ويرى ان للعقل ان يعتبر النقيضين
ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه والعقل
بسيط فقد اجتمعا في محل واحد فليسا بمتقابلين هف واجيب بان اعتبار العقل لهما
عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور كما عرفت
لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفي هناك ملاحظة
العقل لما فيه منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصورة
الصورة الثانية وليس لا ثبوت الصورة في العقل صورة ثابتة في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض
بين ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت
فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الاخر ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت
الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه ايضا صورة فلا اجتماع الا بين
صورتي النقيضين لا يقال ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى
انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما
يصح في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح و
المثال كالملحض وغيره ممن يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة المخالفة لذي الصورة في كثير
من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو
ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين
او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كان من القضايا ولا يلزم من وجود شيء في
العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا النقيضين
او تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما او تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين
المستحيل وكذا للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدم نفسه يستدعي ثبوته فيكون هذا
جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس
الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل بمحض اعتباره وعدم العدم اي وعلى المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من

المطلق في الذهن ويريد به اي بالاحظ بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه
متصورا بعنوان المعدومية ثابت في الذهن ومتصفا بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فيه
للثابت باعتبار اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا و
لاحظه بعنوان المعدومية وقد عرفت ان هذا ليس بجمع للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث
هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء ايجابا
كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك
لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق المشروط بدون تحقق
الشرط واللازم بط لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم
عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين
وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم
عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف
الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض
قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض يعني ان المعدوم المطلق يتصف
بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل
من حيث هو ثابت ولا لزم التناقض لاتحاد الجهة فمؤدى العبارتين واحد ولهذا اي ولان
للعقل ان يتصور جميع الاشياء يقسم العقل الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم
بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس بثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم
الى الاقسام بدون تصور الاقسام مح والحكم على امرين بانهما متمايزان بدون تصورهما والحكم عليهما
غير متصور وتصور ما ليس بثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن
ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ
بدل قوله ولهذا يقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود وح يجب ان يحمل الموجود على
الموجود في الذهن ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر
يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو حكم العقل بالامتياز بين
بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك
مح اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الاخر لا يستدعي الهوية لكل من
المتمايزين فان للعقل ان يحكم بالامتياز بين ما له هوية في العقل وما له هوية عقلية وليس لها
لا هوية له وبتة ولو سلم ذلك وفرض ان ما ليس بثابت في الذهن هوية عقلية لكان حكمها

حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار اخر كذلك يمكن ان
يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخر ولا محذور
في ذلك واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات
الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحيحه يعني اذا كان طرفا
الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة خارجية كقولنا هذا الجسم ابيض فاذا كان الحكم
صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج
والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها وان لم
يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور
العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان
ممكن او اعمى واما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك يمتنع صحته وصدقها
لامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج اقول المراد بالحكم في هذا
المبحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر ولا تكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على
كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج
فهناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته
التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا كان الطرفان
موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج
قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد الا في
الخارج فقط وهذا ما يقال من ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية
وان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان صدق شيء على الاخر ايجابا
بحسب الخارج يتوقف على وجود الاخر فيه فان ما لا يوجد في الخارج لا ينتسب اليه في الخارج شيء
اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا الانسان
ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان اعتباري
ولا يتصور في هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن
ان ينتسب اليه شيء في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا
ولا يكون مطابقا للخارج علم ان مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيار الصحة و
فساده فلا بد من امر اخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال ويكون صحيحا باعتبار مطابقته
لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في

نفس

نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا
اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر
الشأن والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان تصور الكواذب فان
الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان
لزم ان يكون قولك العالم قديم حقا وصدقا فالمطابقة لما في الاذهان [illegible] وهو باطل
قطعا وايضا قد تختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمين
حدوثه في ايهما تعتبر المطابقة اقول ههنا اشكال قوي قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما في
نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقتها لما في نفس الامر
ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايضا فانهم قالوا موافقا لما ذكره
المدقق ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية وهذا
تصريح منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة و
ايضا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج الذهن لا محالة ثم [illegible]
قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في
الخارج ولا لما في الاذهان قيل المراد بما في نفس الامر ما هو في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد
بالخارج ما هو خارج عن القوى الادراكية وما في انه ليس من الاحكام ان كانت مطابقة لما في
العقل الفعال كانت صادقة مطابقة لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه
فلا نعيده على ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يحمل الامر
ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات
في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان
دائر في الاحكام الكاذبة ايضا فيجب ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس
الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل
الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد اخر غير العقل الفعال واعترض ايضا بانه
يتعذر وح وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف
العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا يتحقق معه وكذا
وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في
العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس

الامر بالكون عنه وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار
المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام
الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله والعقل ان يعتبر النقيضين
ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بينهما
بالتناقض متعلق كما في سائر المتناقضات كذلك قوله وانما حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز
كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان طابقه كان كل من التمايزين
ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام
وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج اقول فيه نظر
اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم من
العقل صادقا او كاذبا لان الحكم على الشيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله
الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده
واما ثانيا فلانه بعدما بين انه يجوز ان يكون امر ما ذا هوية باعتبار ولا هوية باعتبار كما انه
يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار لا يبقى لهذا السؤال وجه وروده واما ثالثا فلان
التمايزين هما الثابت في الذهن وغير الثابت فيه فاللازم من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون
كل من التمايزين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور
فيه لا ان يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد التمايزين هو
ما ليس بثابت في الخارج وهو ممنوع نبطل قوله فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود
والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول وقد سبق منه اشارة الى هذا المعنى في بيان المواد اعني
الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكره ههنا ليبني عليه بيان ما يستدعيه الحمل من
الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال الذي يتجه على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود
والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا و
هو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي
يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة
الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك
حمل تحقيقي ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا وقد يرد عليه ان الامور المتغايرة
في الوجود اذا تغايرت في الوجود لا يمكن ايضا الحمل بين بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به
البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدقت

علیه

من عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد
عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك في الوجود بل ربما لا وجود
لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب جزئي والامكان اعتباري
والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان امتنع ايجاب بعضها فلا
كلام في البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي ليتناول المثال في هذه القضايا لم يستقم لانه
لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن الا الحاصل
فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الجهات
المركبة منها وجهة الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا فيجوز ان يكون مفهوم الموضوع تمام
حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد اعني الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا
ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام
حقيقة ما صدق عليه فيكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان
وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد
مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم في
القيام لو استدعاه هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان يقال ان طرفي الحكم
لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر لانه مع التغاير لو لم يقم احدهما بالاخر
لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر فمن قولنا كل رومي ابيض لو لم يكن
البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين السواد وبينه مناسبة فلم
يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف
الاخر فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به والا اجتمع المثلان عند قيامه به فيلزم
قيام شيء بما ليس متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي
قيام احدهما بالاخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل والجزء
قولك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر قلنا مم وانما يلزم
ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا نم انه
يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام ليلزم اتصاف شيء بما ليس متصفا به قولك فالطرف الاخر في نفسه
ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به
ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم
الاعتبار واعتبار العدم قيل بيانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي فيلزم لها

امتناع الحمل باثبات الحمل وذلك ابطال للشئ بنفسه اقول فيه نظر لان لنا ان نقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيتم من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدماتي هذه صحيحة و لزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود للمهية لا يستدعى وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على المهية تقريره ان في اثبات الوجود للمهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للمهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للمهية الموجودة فاثبات الوجود للمهية يستدعى وجود المهية قبل وجودها وذلك مع استلزامه التسلسل يقتضي ان يكون المهية موجودة بوجودين او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للمهية لا يستدعى وجود المهية قبل وجودها قولك والوجود لا يكون ثابتا للمهية المعدومة والا للمهية قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا للمهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها الا اثبات نفيها وثبوتها انما هو في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على سلب الوجود عن المهية تقريره ان في سلب الوجود عن مهية لا يمكن ما لم يتميز تلك المهية عما سواها من المهيات والا لم يتعين تلك المهية من بين المهيات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود فالمهية ما لم تكن موجودة لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للمهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم ان سلب الوجود عن مهية لا يمكن ما لم يتميز تلك المهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها الا ان معنى سلب الوجود عن المهية نفي المهية واما الا اثبات نفيها على معنى ان هناك امرا متحققا هو المهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اي انتفائه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود فلا محذور فان الوجود لم يسلب عن المهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن المهية من حيث هي مع قطع النظر عن ذلك الا انها لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا المهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا المهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها ولا منافاة بين ذلك وبين السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن المهية في الجملة واعلم ان ذوات المفهومات في القوى العاقلة ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني عن مهية من الماهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك مهما لم يحتج الى دفعه والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما معروضان للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل وهكذا لان على افراده بما

بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوضعية من عكسهما وليست الموصوفية ثبوتية والا لتسلسل قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة قد نقلناها من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كاللاانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات واللاانسان والاعمى موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي الشئ قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود في الاعيان وللموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان فان قلت ما سميتموه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض فقيل له وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلما يوجد في الذهن وجوده الذهني ثابت لهما بالذات لا بالعرض وليس لذلك وجود في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي واجيب بان مفهوم اللاانسان لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الوجود في العبارة او الكتابة فلا نعني به لفظ الفرس او نقشه في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل نعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة او بغير واسطة موجود فيها فهو من حمل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فتبين احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها واختاره المصنف وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع وجواز

بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده نصا ابراهيم ثم ان استدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله

لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود عليه لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الاول المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة وباقي الكلام الى الاخر والثاني الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم الايجابي على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يقال يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده والسالبة لا يقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بان يقال معناه لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجاب في اقتضاء الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرتم لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا فتتم المعارضة والا لم يتم دليلكم هذا الثاني النقض وهو ان يقال ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم بصحة العود يدل على انه لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا نحكم على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيه كقولنا المعدوم المطلق يجوز ان يوجد ومن جملة يجوز ان يعلم واجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يقال لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له حتى يتصورها العقل لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير ان يتصور متصور او يحكم عليه بشيء من الاحكام ولو سلم فقوله لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في العقل او في الذهن فممنوع وان اراد انه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك انما يتم عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم واما عندنا فمسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على الهوية الخارجية اقول ان اريد انه ليس في زمان من الازمنة هوية خارجية على معنى دوام السلب فيمنع ذلك لانه اول المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية في زمان كونه معدوما والاول انما ذلك مسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه في زمان كونه معدوما لانه انما يدل ذلك وذلك غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا لكنا نعلم في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثاني اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه

اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل الشيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم هيهنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان تخلل العدم بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه ولعلنا لم لا يجوز التميز في الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شيء من الاشخاص زمانا اذ يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في وقت اخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وفي هذا دفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث كان شيء واحد مبتدأ من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد لما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا وايضا لافضائه الى التسلسل في الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلث ويجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اقول ايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يتمان فالصدق فلان لو فان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدأ والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض واقول يمكن توجيهه بما يندفع عنه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ مقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم مع المتاخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال هيهنا ان التقدم والتاخر بحسب الذات لا بامر زائد عليها كما في اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول

علاف تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات على بعض اخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم التسلسل
والجواب من الجميع انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه
الساعة هو بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وما ذلك
من انا نعلم بالضرورة ان الوجود مع تقيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان
السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث بين علي مع
احد تلامذته وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فق
ابو علي ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لان غير من كان يباحثك وانت ايضا غير
من كان يباحثني فبهت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت
ليس من المشخصات ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدا البتة وانما يلزم
ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن هو مسبوقا بحدوث اخر وهذا ما نقول ان المبتدا هو
الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا
ما مر من لزوم التسلسل في الزمان ويندفع ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة المعدوم
امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وعبارته وبانه لو جاز
اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدا في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد
من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم
جاز ان يوجد ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدا فان الفارق بينهما لا يكون الهيئة
ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا
على هذا الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من قوله فان
الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا
المعنى مح اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما
فلا يكون تشخصا لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلا يجوز الامتياز بعوارض
غير مشخصة فان المعاد ما فقد وجده ثم عدم والمثل المبتدا ما لا يكون كذلك لانه لعله هذا انا وجد
فرد مكتنف بعوارض مشخصة فيهم علم انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس موجودا مبتدا الا انه نعم
لا استحالة في عدم التمييز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه
كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق مم لجواز
تميزه بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم
وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتدا

بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يختلف ولا يختلف بحسب الازمنة فهو
لامر ينفك عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزا واجاب المص بقوله والحكم بامتناع
العود لامر لازم للهوية يعني ان الموصوف بامتناع العود هي الهوية الموصوفة بطريان العدم فهذا
الوصف اعني كونها قد طرء عليها العدم امر لازم للهوية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة
مع هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهناك قبل لا نسلم ان الهوية الموصوفة بهذا
الوصف ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا يكون للهوية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود
وممتنعة العدم كذلك لا يكون الهوية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم
اقول فيه نظر لان جواب المص في التحقيق منع وسند فحاصله انا لا نسلم انه لو كان امتناع العود
لهوية المعدوم او لامر لا ينفك عنها امتنع وجودها ابتداء قولك لان مقتضى ذات الشيء او
لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع
وصف الهوية المعدومة الموصوف بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرء عليها العدم فيتخلف
الامتناع عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضي اعني طريان العدم وكلام هذا القائل ان كان منعا
كما يفهم من قوله لا نسلم فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي
غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال للسند الاخص اذ قد يسند المنع بان هوية المعدوم من
حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص
من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان العدم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز
ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مط قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في
حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن
ماهيته وهو الزمان فاذن يتلازم الوجودان اي المبتدا والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا
لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوز
كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان
اخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مط ومغاير للوجود في
الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع
ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص
من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان اخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او
المغاير واجبا وفي تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل
ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان اخر واغناء للحوادث عن المحدث

وسند الباب اثبات الصانع لجواز ان يكون مستندا الى واحد في زمان وكونها معدومة ووجودية لذواتها حالكونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها انتهى كلامه اقول اعلم ان هذا الكلام عن اخره حق وصواب لكن لا تؤثر في دفع هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائها العدم مطلقا والامكان عن لا اقتضائها مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان اخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان اخر او بالعكس لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا او لا ينقلب من وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضائه الوجود مطلقا باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل ولا انقلاب وكذا العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضائه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد وايضا انهم قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت له اذا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجاز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية

الامكان

الامكان مستلزم لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ان اريد به الوجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصافه به المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في نحوانه ونظائره على ما تقدم فنقول هذا القائل ولم يجوز ناكون الشيء الواحد الى الجزء لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولم يجوز ناالان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدأ ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك ولا يلزمه ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود المبتدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يكون يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما بمعنى الوجود المعاد لا يقتضي عدم الاتصاف بالاخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر اقول ويمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم اذا لخص وجرد طرفاه يعود اما الى قولنا ان ذاتا من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا قد اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين وكليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع وإلا لم يتصف مهيته بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف مهيته بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج ماهيته من العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول لما افاد زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل اهون وان لم يفدها زيادة في الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هي عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق

بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين اعني اتصافها
بالعدم او مسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج مهية
من العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد
لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المطلوب وجه اخر قناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه
امتناعه هو الامكان على ما قال الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره في بقعة
الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورة يرد
على الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة في اي قسمة كان لا يقيد بشيء
من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يؤخذ مطلقا قابلا لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن
بامكان الوجود حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على مهية
من المهيات بامكان الوجود لان كل مهية اما موجود فلا يقبل العدم واما معدوم فلا يقبل الوجود
والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو المهية من حيث هي لا المهية
باعتبار الوجود ولا المهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا المعنى بعبارة
اخرى وهي قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية ثم الامكان
قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب شك يورد فيقال لو
اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن مهية الممكن وهو محال لان
الامكان من لوازم مهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا بوجوب الوجوب
وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات والازم المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من
المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدم والحدوث والى غير ذلك من
الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا لو لزم شيء شيئا لزم لزومه ايضا وكذا لزوم لزومه
وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع
ان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها ما دام
اعتبرها العقل فينقطع التسلسل بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي
بعد تمهيد مقدمة هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في
المراة ربما جعلها وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا
بحيث يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المراة حينئذ ملحوظة تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور
وتعرف احوالها وليس للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المراة بصفاء جوهرها وصقالة
وجهها الى غير ذلك من صفاتها وربما لاحظ المراة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك

البصيرة

٢٩

البصيرة قد تجعل بعض مدركاتها مراة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث
انها حالة بين المهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال المهية والوجود كانه آلة للعقل
في تعرف حالهما ومراة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان حينئذ ملحوظا بالقصد ولا يقتدر
العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء بل العقل على هذا
التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتهما اعني المهية والوجود فهو يتوجه
اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد تجعل مرآتها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها اصالة
كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان
على الوجه الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل حينئذ لا يقتدر على ان يحكم على الامكان
بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ معه ايضا المهية وتعقل
نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون
آلة لملاحظة حال المهية والامكان لا يفضي الى اعتبار وجوب اخر بين هذا الوجوب والمهية
فلا يفضي الى اعتبار وجوب اخر بين هذا الوجوب والمهية فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر
العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه ايضا
المهية وتعقل النسبة بينهما لزم اعتبار وجوب اخر بين هذا الوجوب والمهية فاعتبار
الوجوب الاخر يتوقف على ثلث ملاحظات كما قررنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث
تحقق هناك وجوب اخر والا فلا شيء من هذه الملاحظات بضروري للعقل فله ان لا يلاحظ
هذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يتضح الكلام في
سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم
والملزوم وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظه العقل باعتبار ملاحظتهما
الثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم
والملزوم فلا تسلسل اصلا ولو اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه
العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبة بينهما اعتبر لزوما اخر بينهما فاعتبار اللزوم الاخر
يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل ان لاحظ هذه
الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم اخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه
قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق
واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا
امكن انفكاك اللزوم عن احد المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما و

لا اللازم لازما وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين يكون اللزوم بينهما متحققا
ان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن من ذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية بل اجيب عن الاول
بانا لا نسلم انه اذا لم يكن اللزوم الثاني امرا متحققا اى موجودا فى نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم
الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما فى نفس الامر لاحد المتلازمين
وهو ممنوع فانه ليس يلزم من انتفاء مبدء المحمول فى نفس الامر انتفاء الحمل فى نفس الامر غاية ما فى الباب ان
مبدء المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا فى نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا بها
لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمى على شئ فى نفس الامر لجواز صدق
المفهومات العدمية فى نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا
خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى فى الخارج وكذا الاربعة اذا تحققت فى الذهن كانت متصفة بالزوجية
فى نفس الامر وان لم يكن الزوجية متصورة معها وعن الثانى بان الضرورة هنالك ليس ان اللزوم
بين الامرين موجود من الموجودات فى نفس الامر بل كون احدهما لازما للاخر فى نفس الامر وهو لا
يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا فى نفس الامر لكون ذلك لما بيناه واعلم ان هذا السؤال
والجواب كليهما يجريان فى جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فيقال مثلا لو كان وجوب اتصاف
ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فيما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضرورى
فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان فيلزم امكان زوال الامكان عن الممكن
وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شئ ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب
اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن من ذاهن ويجاب بانا لا نسلم
انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا فى نفس الامر يلزم امكان
زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه
لا يلزم من انتفاء مبدء المحمول فى نفس الامر ان يكون انتفاء الحمل فى نفس الامر والضرورى ليس ان وجوب
الاتصاف موجود من الموجودات فى نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان
وعلى هذا القياس فى سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه
يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم فى نفس الامر
جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا لاحد المتلازمين انه لو لم يكن لازما
فى نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان
كل لزوم لازم وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن من ذاهن واذا كان كل لزوم لازما فى نفس الامر
كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شئ له

فان ثبوت

فان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له فاذا كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له
ثابتا فى نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا فى الخارج فان بديهة العقل حاكمة
بان الشئ اذا لم يوجد فى الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شئ له قطعا سواء كان ذلك الشئ وجوديا
او عدميا ومن ثمة قالوا اصدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعى وجود موضوعها
فى الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشئ اذا لم يتحقق فى نفس الامر لم يثبت له صفة فى نفس الامر
فما لم يتحقق اللزوم فى نفس الامر لم يكن لازما فى نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدء للمحمول فى
قضية صادقة فى نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل فى نفس الامر وان لم
يقتض ثبوت مبدء المحمول وتحققه فى نفس الامر لكن يقتضى تحقق موضوعها بحسب نفس الامر
كذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع الملزومات الغير المتناهية فى نفس الامر فيكون التسلسل فى الامور
المتحققة فى نفس الامر لا فى الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم العقل على الممكن
بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما فى العقل لان الامكان عقلى ...
بان الامكان موجود فى الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج
كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان
موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلى وقد عرفت ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته
لما فى نفس الامر وهو اعم مما فى الخارج ومما فى العقل فقد يكون صحة الحكم بمطابقته لما فى العقل والحكم
بالامكان من هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما فى نفس الامر يجب ان يكون مغايرا
لما فى العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم
كون الامكان موجودا فى الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء مبدء المحمول فى الخارج لا يقتضى نفى الحمل
الخارجى لكن المصنف لم يلتفت اليه لكونه جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان
صحيح ولو لم يكن للانسان وجود فى الخارج فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود
الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل
ممكن على امكانه مقرونا بقوله والفرق بين نفى الامكان والامكان المنفى لا يستلزم ثبوته والحكم على
الممكن ضرورى اى اولى يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور
غير قادح جواب نقض مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من
قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجرى فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب
ان الاولى قد يكون خفيا لخفاء فى تصورات اطرافها اما لكونها كسبيا واما لقلة الاسباب المقتضية
لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء نسبة طرفى الممكن اليه

ليس

ليس بديهيا بتعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه اليه نظرا الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الآخر الى مرجح ونسب اليه جزم العقل بانه يحتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما تفاوت فان العقل الى ما الفه اميل وله منه ورد عليه اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة كذيمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن تأثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تأثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى المؤثر ان وجوده انما يحصل له من تأثيره لكن تأثيره في امر محال وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر فيتحقق هنالك مؤثرية اخرى وننقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي يعني ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف به كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان التأثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع بين النقيضين بل تأثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية الامر ان التأثير في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما المحال هو التحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التأثير اما في الماهية او في الوجود او في موصوفيتها به والكل باطل اما في الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتأثير المؤثر لوقع الشك في كون الانسان انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا انا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كانت انسانية الانسان بتأثير المؤثر لما كان كذلك وايضا من ان الانسان لو كان انسانا بتأثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم تأثير المؤثر وسلب الشيء عن نفسه محال ممنوع لمنع الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فلانهما امران عدميان فلا يسلمان

اثرا للوجود والجواب ان تأثير المؤثر في الماهية ومعنى تأثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعلها ماهية الماهية فانه غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقال كان ما يكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ ههنا قوله ويلحقه وجوب لاحق وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير وقد شرحنا هناك فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه ايضا لاستواء نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح اثر الشيء والجواب انا لا نسلم ان العدم لا يصلح اثر الشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم علته لا يقال لو جاز استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وانه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك لانا نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركته الشخصية الى حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يكون عدمه مستندا الى امر ملازم لعدمها لجاز ان يكون وجوده مستندا الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة فدعوى الضرورة هنالك كافية ومنعها مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة هو الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد التزم جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا ان العالم يحتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان خرج اليه لم يبق له حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا

لما فتر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة دائما
اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود على ما عدم بعينه فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا
واما الجواهر اعني الاجسام وما يتركب هي منها اعني الجواهر الفردة فليستحيل خلوها عن الاكوان
المتجددة المحتاجة الى الصانع فهي محتاجة اليه دائما ايضا والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب
دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تاثير المؤثر في الممكن الباقي
لكنه مح لان المؤثر ان افاد نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل يلزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا
اخر متجددا لم يكن التاثير في الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي
بهذا البقاء تاثير المؤثر في الممكن الباقي وذلك بان جعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بهذا
البقاء اشارة الى ان افادة البقاء للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل الحاصل
بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس بمح ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من
الاقوام فنقول ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة
ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده من الازمنة ليس مقتضى
ذاته لان استواء نسبته الى طرفي وجوده وعدمه امر لازم في حد ذاته فكما استحال اقتضائه الوجود
في الزمان الاول استحال اقتضائه اياه في الزمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود في زمان
الحدوث يستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود
والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء وفي بقائه محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود
وبعد حصوله وحاجته اليه في حال بقائه كحاجته اليه في ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور
الوجود من الصانع تعالى على العالم فان لم يبق موجود ويعينك على تعقل ذلك اعتبار الماء
استضاءة بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال ضوئه وما تمسكوا به من مثال البناء
فهو مهدوم بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة انما هو محرك
يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علل معدة لاوضاع
مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك الحركات
المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها ولهذا اي ولان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر
في بقائه جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن باق فيحتاج الى المؤثر في
بقائه غاية الامر انه ليس له حال الحدوث كما للحادث الباقي فلا يحتاج الا في البقاء بخلاف الحادث
الباقي فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث ايضا او اسكن اي لو اسكن مؤثر قديم موجب بالذات
على ما يزعمه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول

وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا
بلا مرجح حيث لم يوجد في الاول ووجد فيما لا يزال مع استواء الحالين نظرا الى تمام العلة او لو امكن
القديم الممكن وكان هذا انسب بما سياتي من ان كل ممكن حادث فان قيل صفات الباري تعالى على راي
ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار ويتعين
الايجاب فقلنا على راي المثبت صفات الباري تعالى ليست زائدة على ذاته كما هو راي الحكماء والمعتزلة
ولا يمكن استناده الى المختار يعني لما قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان
فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد مقدم الايجاد على الوجود في انهما يجب ان لا
يجوز مقارنته الوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل بل نقول
اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود كان القصد مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فيه فقد
يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي استناده الى الموجب ايضا متمسكا
بان تاثيره في القديم اما حال بقائه فيلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين
يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف وقد عرفت جوابه ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان
سوى الله لما سياتي القدم الذاتي لا يوصف به سوى ذات الله ثم لما سياتي من ادلة التوحيد
الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة قديمة بالذات فمعناه
بذات الواجب بمعنى انها لا يفتقر الى غير الذات واما القدم الزماني فيوصف به ذاته تعالى
اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا
على ان الله سبحانه وتعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى واما المعتزلة فلقد بالغوا
في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة
الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية
والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علة
للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال
الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم
قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات والثابت في الازل على هذا القول يكون
قديما ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه المص بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا
يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده
الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا
لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده

وبين قولنا لا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ستا او اكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات فانهم اثبتوا ثلثة قديمة سموها اقانيم هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعالى صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا ان اقنوم العلم انتقل الى المسيح والانتقال لا يكون الا للذات واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ لاثباتهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يتصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والاجسام العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما والحرنانيون منهم اثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدء للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وذهب المصنف الى انه ليس في الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى ليست زائدة

على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة لزم التسلسل لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فيفتقران ايضا الى مادة ومدة اخريين وننقل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى افتقار الحادث الى المدة ان وجوده مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا تجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير النهاية لزم وجود حوادث لا بداية لها كما في دورات الافلاك على راي الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية والمحال هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا ممتنع على راي المصنف وسائر المتكلمين كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم

الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس له ترتب بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما اخر من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم مبني لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه اخر وجود الحادث بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع مع البعدية فلا بد لها من معروض يعرضه بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرضه القبلية لا بواسطة شيء اخر فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شيء اخر فذلك الشيء الاخر هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا الزمان لا نقول ان اراد بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نسلم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر اخر فلا نسلم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح مثلا اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم بقبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان ينقسم قبل زيد الى عمرو ويقال قبل زيد الى خالد مثلا ثم الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزائه لا تجتمع في الوجود فان كل جزء يفرض منه هو قبل بالقياس الى اخر وقبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لان القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معا في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله لان المتصل هو ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة

الانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما مر من ان اجزائه لا تجتمع
في الوجود وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج فكان جزئين ما فرضناه جزء واحدا هف
وهذا مع انه لا يتم بقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة
امور متطابقة يستلزم انتهاء الانقسام في واحد منها انتهاء الانقسام في الاخرين فيبطل
الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لا يقال عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون
لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما في العدم والوجود
لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء المتنافية في الوجود
بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع اقسام المقادير من الجسم التعليمي
والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء لها في الخارج حتى يجتمع في الوجود الخارجي بل
الجواب ان هيئة الزمان متصلة في حد ذاتها لا اجزاء لها في الخارج بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث
لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم انهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على نحو انهما لو وجدا
فيلزم يكونا معا بل يكون احدهما متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم وايضا
ما قيل من ان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم
وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة
الماهية كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان اجزائه منفصلا بالفعل بعضها
عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا تقبل الانقسام اصلا لان كل
ما يفرض فيه من الاجزاء الازلية يتقدم بعضها على بعض بالفعل والفرض ان الاجزاء المتقدمة و
المتاخرة متخالفة بالماهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا
عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه
غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة
بالفعل فلا يكون اجزائه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة
ايضا من اجزاء لا تتجزى لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها
متصفا بالتقدم وبعضها بالتاخر وانما المادة فيعتبر فيها ان يكون موضوعا للحادث ان كان
عرضا او هيولى ان كان صورة او متعلقا ان كان نفسا وقد يطلق المادة بالهيولى وحدها
لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها لا يقال انها تستقبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب
وان كان ... من الادلة ... اضافيا بحقيقته فيكون عرضا لا بد له
من موجود اخر هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امر منفصلا عنه

لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة ومن يتوهم
ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه يعلل
بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون
الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن القديم كالمواد والمجردات لانها ممكنة
ولا مادة لها مدفوع بان امكانها قائم بها اذ ليس لها حالة قبل الوجود حتى يكون هناك
امكان محلا غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة
بالمعنى المذكور ولم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق
الحلول والتدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير
جسماني حالا في جسم اخر كذلك ولم يقيموا دليلا على امتناعه لذلك ادعوا ان ما يجيء غير جسماني فان
علوم العقول والنفوس بكيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول
والنفوس كيفياتها القائمة بها على الاطلاق وليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث
يتناول الجسم وغيره انه يبطل جميع ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها
بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من
مادة والثاني انا ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي وقد مر بيان
فساد ادلتهم وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث في قبل وجوده ممكن
بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة
لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من تحقيق معنى الانقلاب
فلينذكر ولهم في التفصي عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو
محتاج الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات
واما بالعرض على ما سلف فالامكان بالقياس الى الوجود بالعرض هو امكان ان يوجد
لشيء شيء اخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود
شيء حتى يوجد له شيء اخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود شيء
في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا
في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير
ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى
التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده
بالغير من موضوع او هيولى او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبله

حدوثه قائماً بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو تحكم لانه مضاف
والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان
كون الامكان موجوداً في الخارج اذ لو كان امراً اعتبارياً لجاز قيامه قبل حدوث الحادث
بمهية ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائماً بنفسه ولو ثبت ذلك لسقط منع كون الامكان
موجوداً وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود شيء
لغيره قائم به ومتعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل فلو لم يكن
معدوماً لامتنع كون ذلك الشيء موجوداً فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوماً
تم وبشرط كونه معدوماً مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد بالامكان الاستعدادي
والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات
القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحوادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة
بالضرورة لما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على
شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لاعدم
التمام ولان مجموعها الحدوثه يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلاً خارجاً وهو تحكم بل لا بد
من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معداً للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع
الفلكية ويحصل بسببها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هي امكاناته الا
الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل الذي هو نفس الحادث ولا امرا
منفصلاً عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضاً مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجباً بالذات
اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص
من غير توقف على شرط حادث فاسد لانا لا نسلم انه يحصل بسبب تلك الحوادث المتعاقبة
للحادث حالات موجودة في الخارج ليحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بسببها للحادث
قرب من الفيضان عن العلة تتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له
في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة
في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او
لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه
اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة
او بوسائط قديمة واياً ما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال
فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجباً لا ممكناً لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي

فعندنا لما كان الواجب فاعلاً بالاختيار لا موجباً بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديماً
ممتنع العدم وانما كان ذلك على راي الفلاسفة وحديث صفات الواجب تقدم مراراً
وسيجيء في مبحث حدوث الاجسام زيادة كلام على هذا المقام

الفصل الثاني

في المهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظائرهما وهي اي لفظة المهية مشتقة عما هو
هو اي المهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق لفظة المهية
غالباً على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كلياً موجوداً في الذهن
ومن ثم قيل لفظة المهية يدل على مفهوم الكلية التزاماً ويطلق الذات والحقيقة غالباً
عليها اي على المهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل
ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق
بينها والكل من ثواني المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض
لما صدقت هي عليها من المعقولات الاول في الدرجة الثانية من التعقل وقد يراد
بالذات ما صدقت عليه المهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد
بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها
من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود
والعدم والوحدة والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة
لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلاً في حقيقته والا لا وان لم يكن
كل منها كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلاً لو كانت الوحدة نفس حقيقة
الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان في مثالنا هذا على
ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثير في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان
كما يكون واحداً لكنه يكون كثيراً فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها
لم يكن الانسان الكثير انساناً للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان و
يكون المهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها
الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان المأخوذ
مع الوجود يكون مقابلاً للانسان المأخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية
ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا انسانية محضة لا
الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها البتة متصفة
بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين

بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها وانها احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله ومن حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها هل هي شيء من تلك العوارض او ليست شيء منها فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجاب بان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا بان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولي ومحصله ان الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف ذلك بكم وانما قال بطرفي النقيض اذ هنالك يتعين الجواب قطعا باختيار احد شقي الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والعدول كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يتعين الجواب وان اجيب يجاب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذا بالمعنى الذي عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان تؤخذ بشرط مقارنتها اي بشيء منها وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء وقد تؤخذ غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والماهية لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا الماهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان الماهية المطلقة نفس الماهية التي جعلت موردا للقسمة ومنشأ الغفول عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان ماهية كل شيء مغايرة لجميع ما يغايرها من الاعتبارات اشاروا الى ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال الماهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره باطل قطعا بل قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا للمقسم الا بان يكون اخص منه مطلقا وما توهم من ان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك فاذا قسمنا الحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان

فاراد المصنف ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها فقال وقد تؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها اشارة الى الماهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لان الماهية المحذوف عنها ما عداها هو الماهية بشرط لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد ولعل ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة للماهية اذا قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون عين نوع من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزء له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه هيهنا بشرط شيء ان يؤخذ بشرط اي شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه ويحصله وبيانه ان الحيوان ماهية مبهمة لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه فيما هو ماخوذ بشرط شيء ولذلك يقال الجنس بشرط شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا بشرط لا شيء انه لا يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكر في الماهية المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه لو انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزء له وجزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه فلا بد في هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شيء يؤخذ ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زائد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشيء اخر لا يؤخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للماهيات واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان قوله محذوفا عنها ما عداها هو معنى الماهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور هيهنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض يغني عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام

بدون اعتبار الانضمام لا يتم الا بحمل قوله بحذوفاتها ما عداها على المعنى الثاني ولا يحمل قوله بحيث لو انضم الخ بيانا وكشفا له قال ابن سينا ان الماهية قد توخذ بشرط لا شئ بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم ح قوله ولا توجد الا في الاذهان لان الماهية بشرط لا شئ بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة وانما الخلاف في امكان وجودها ذهنا فمنع بعضهم وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج لان الكون في الخارج والتشخص ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر والذهنية ما جعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما اختاره المص لان الذهن يمكنه تصور كل شئ حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شئ الا بعد تصوره فاندفع ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية الامر انه يلزم ان يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد فيه كما ان المعدوم مطلقا يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير مفسدة وقد مر تحقيق ذلك مرارا

واعترض

واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست بمجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كك ورد بانه لا يمتنع ح وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والتشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشئ من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كك جاز وجوده فيهما اقول وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكر لا يصح ح قوله ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك الماهية على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر مجردة وينهدم بنيان التحقيق الذي ذكره اقول في الجواب انه لا معنى للموجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعي سوى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل مفروضا له واما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف الواقع ثم قال وقد توخذ لا بشرط شئ اشارة الى الماهية المطلقة وهو كلي طبيعي للمفهوم ان منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فان له مفهوما مشتركا بين افراده اي يقال لكل واحد منها انه هو وانما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر فيقبل الكلية اذا نسب بالاشتراك امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة النوعية او الجنسية قال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها وهي في كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس الاشتراك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض ما يلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته

غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت
مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور
كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها
للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع
اشتراكها الا بمعنى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة
في اذهان متعددة ثم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى
مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا تكون لسائر الصور العقلية فانا
اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل
فيها انا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد
منها اثر متجدد فانا اذا راينا زيدا وجردناه عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا
الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا راينا بعد ذلك عمرا وجردناه عنها ايضا لم
يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة
من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه من خواتم منقشة بنقش واحد فانه
اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر
لم يتاثر الشمعة بنقش اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان الاثر
الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه لا غير كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل
واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها اذ الصورة
ضرورة ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا الا انا نقول
ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك
ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية
للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية
للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها
فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين تصوروه
مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشياء المطابقة لشيء
واحد متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة
العقلية لكثيرين هي ظلال لها ومقتضية لارتباطها بها فان الصور الادراكية تكون
اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصور الحاصلة

في اذهان

في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعض بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو
زيد الى هنا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن
عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور
العقلية لكون كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة بالمعنى
المذكور الذي يعرض للصور العقلية كما بينه اقول فساده ظاهر لان المنطقيين باسرهم
قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي
هي علوم وبدون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا راينا زيدا مثلا وحصل
في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في
الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تتصف
بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان
وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف
بالكلية والاشتراك بين الكثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض
الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا الصور العقلية لا يدل على عدم
صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدى
هاتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية مع
انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا
اذ فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك لا يقول به احد ولو استدل
على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض
للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية
لكان صوابا موجود في الخارج على معنى ان ما صدق عليه معنى الشخص موجود في الخارج
على ما هو تحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو جزء من الاشخاص
لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس
الى الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في
الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول
المسئلة وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية
لا يجب ان تكون موجودة في الخارج الا يرى ان العمى جزء هذا الاعمى الموجود في الخارج

لانه يقتضي الماهيين كثيرة موجودة او مستعدة بحكمها
عينه او حكم ده وان من حيث [illegible] الصورة تحسب في نفس جزئية

[illegible]

من اصح
بشيء من العلوم
والتصورات وما لها
الشيء باعتبارات مختلفة
كونه كليا وجزئيا من حيثية ذاته
الصورة صورة في نفس في صدر النفس
نفس جزئية ومن حيث انها شيء يشبهها كثير فهي كلية
ولا تناقض بين هذين الامرين حاشية صغيرة
دوانى عليه الرحمة

[illegible]

ان هنا اتصف بكونه الاتحاد بعينها واذا اتصف من حيث الوجود
بنفسه صدر الاتحاد بالصفة في الطبيعة التي وجودها
اتحدهم اعتبار لها الاتحاد باعتبار الوجود هو
باعتبار النفس وجود مستقل
في نفس الامر غير
محذوف
فصدري حينئذ بعين ان يحكم في تقدم الصدق عليه من حيث
مخالطه تعين ذلك عين ان يحكم في بعض الطبقات العالية
حاشية صغيرة
جليل

وزوده الكلام تمام تم بتمام وهو مقصود المصنف كما سبق فتنبه
وكذا بعض من المعقولات الثانية تامل صغيره حاشيه

العقل مركب
المعقول الاول ذاتي
فلا يكون معقولا ثانيا لان قد
المعقول الثاني يصدق عليه لا في الخارج
محمول على الطبيعة بحسب وجودها العقلي ولو
حيث المعقول ثانيا اي مبادي ما اشتغل
لسند المجموع انما ينتزع من الطبيعة بحسب وجودها العقلي
حاشيه صغيره

مع انه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه هذا الكلام
انما يلائم بحال المهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة
للمهية يقال لها كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير
ان ينظر الى طبيعة من الطبايع ويقال للمركب من المعروض والعارض كلي عقلي وهما اي
الكلي المنطقي والعقلي ذهنيان يعني من المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي فقد سبق
بيان ذلك فيه واما الكلي العقلي فلتركبه منه وقصده بعين الكلي الطبيعي والمنطقي
والعقلي اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها اي كل ماهية معقولة والمهية منها بسيطة
وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في
وجود المهية المركبة ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات
ضرورية وكذا تركيبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود المهية البسيطة فدعوى
الضرورة فيه تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط
لان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدءها فلو انتفى الواحد
انتفى الكثير لانتفاء مبدئه لانا نقول ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فقوله
لا بد فيها من الواحد ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة مركبا من احاد كل واحد كذلك
من احاد كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري
فذلك مسلم لكن لا يجدي نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند ما مر انا
نقول لا معنى للكثير في الحقيقة الا ما التئم من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى
فانه وان جاز ان يعتبر جزءا للكثرة لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من
تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من احاد حقيقية والا
لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو محال بديهة ووصفاها
يعني البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على
شيء اصلا ولا يرتفعان لان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل السلب
والايجاب وقد يتضايفان يعني قد يفسران على وجه يكونان متضايفين فان البساطة قد
يطلق على كون شيء جزءا من شيء اخر والتركيب على كون شيء كلا لشيء اخر فيهما كان في العموم
والخصوص مع اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا و
قيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط والمركب بالمركب كانا
في العموم والخصوص متعاكسين اي يكون البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي

لانه كل

ووصفاها اعتباريان متنافيان وقد يتضايفان فيتعاكسان في العموم
والخصوص مع اعتبارهما بما مضى اقول يعني ان وصف البساطة والتركيب
عند ان عقليان عارضان لغيرهما من الماهيات فلا موجود هو بسيط
او مركب بحيث يطلب له والتركيب لا يتعلقان الا لعارضان فهما من ثواني
المعقولات ولو كانا موجودين لزم التسلسل اذا عرفت هذا فاعلم انهما
قد يتصادق على شيء انه بسيط ومركب والا لزم اجتماع
النقيضين فيه وهو محال وقد يتضايفان يعني
قد يعد البسيط بسيطا بالنسبة
الى المركب المخصوص
فيكون بحيث
بحيثما كان جزءا من ذلك المركب وانه اجزاء له هو المركب المخصوص وكون
المركب مركبا باعتبار القياس اليه فيتحقق الاضافة بينهما فالحيوان فانه
بسيط بالنسبة الى الانسان على معنى انه جزء منه فيكون بسيطا
اضافة باعتبار المضاف كذلك ايضا ... الاول المعنى الحقيقي
... ما ذكرنا المعنى الحقيقي بان الحيوان البسيط ...

لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء للمركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء للغير
يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء شيء ذا اجزاء وعلى عكس النسبة بين المركب من
الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي
مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان يكون لا يعتبر اضافته
الى جزء وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من
اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا البتة والبسيط
الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك
تحكم فالحق ان النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من
مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه
شيء كالواجب وبالعكس في مركب هو جزء لمركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين ما ذكر
ان لم يشترط في الاضافات اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد وان يكون له
جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط
ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا
يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في المركب الى
جاعل فكذا في البسيط يتحقق الحاجة الى جاعل اختلفوا في ان المهيات الممكنة هل هي مجعولة
بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول ما اختاره المصنف وهو انهما كلاهما مجعولة بجعل
الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل هو الامكان
العارض للمركبات والبسائط فكلاهما محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الخارج من جعل
الجاعل اي تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده وبذلك يبقى مهيات الممكنات مجعولة
بجعل الجاعل دون وجودها الثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو
كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية و
سلب الشيء عن نفسه محال والجواب ما قد سبق من ان الانسان المعدوم في
الخارج مسلوب عن نفسه انما المحال هو الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدم الجعل
يرتفع المهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق عليها
سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لانها لا تتقرر في الخارج مع
اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمحال هو هذا الثالث لا
الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا

قوله واذ لا اختاره المصنف ...

لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة
تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف
والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى يقتضي
اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن نثبت لك
باشارة خفية الى تحرير محل النزاع ومنشا المذاهب وهي ان هؤلاء الحكماء لما اثبتوا الوجود
الذهني راوا عوارض الماهيات ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي هي باي وجود
وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي كالتناهي للجسم
وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية و
العرضية فنبهوا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود
الخارجي لا من عوارض الماهية وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم
وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا او جزءا مقوما لها
الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في
قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو باي ما وجدت الماهية المركبة كانت
متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان
اشتركا في الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس
فيه شيئان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها
لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم
الماهيات كلها بسيطها ومركبها مجعولة وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان
يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود وهذا ايضا كلام صدق لا شك وقال بعض المحققين
فيه بحث لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي
او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة
وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه
في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا
فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها بينا او غير
بين وان فسرت المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام
صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قال الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية
غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية

لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم ان الماهيات ليست مجعولة انها في
انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجودها فانا اذا لاحظنا ماهية السواد
ولم نلاحظ معها مفهوما ما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها
حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة الى تلك الاخرى وكذا لا يتصور
تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود
بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في
الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل
يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج
فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات
في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين
نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه فظهر
انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح
اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان
ارادوا بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل
تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان
ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن
وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وبهذا الاعتبار لها حاجة الى
جاعل يحققها في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور
في البسيط فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي
المجعولية بحسب الماهية ومتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر
عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة ونقول ح ان قولهم
ان الامكان لا يعرض للبسيط لم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهور
بطلانه اذ الكلام في الماهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا
الامكان عن البسيط بما ذكر لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما نسبتان كالامكان
بل ارادوا به حاجته في حد ذاته كما في المركب وح يندفع الجواب عنه بما ذكر من ان
عروض الامكان للبسيط لا يقتضي اثنينية في حد ذاته انتهى كلامه واقول لا يخفى
على المتامل ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين اعني نفي المجعولية مطلقا

الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر وهذه علل تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصي ما نبهت عليه وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء اولا فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد لتحقق امتناع تحصيل الحاصل فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني يعني ان الغنا عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الذهني يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى الجزء الغني فيحصل للجزء خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين الذهني والخارجي معا لكنه اي خاصة مساوية للجزء وان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الغير فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم في الوجودين جميعا على ما ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما ذكروا فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضا اقول الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزء غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي فهذا المعنى اعني التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة

بحيثما

١٠٢

واثباتها فط كلام حق لا شبهة فيه وقد اسلفناه بعينه في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على من ذكره فيه ذلك البعد الذي كان قد هرب عنه ابن محصله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية فلينا مل وهما اي البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما اي لا يفتقران في تقومهما الى محل يقومان به لان لهما قياما بانفسهما كما ان لهما قياما حقيقيا بغيرهما وقد يفتقران في تقومهما الى المحل فهنالك اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد و المركب مركب عما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج يعني ان اجزاء الماهية تتقدم عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدران والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودهما فيه وبحسب العدم ايضا فان عدم البيت في الخارج يفتقر الى عدم الجدار او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن يفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين التقدمين اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود يتحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما من الاجزاء فان وجود البيت مفتقر الى وجود كل من الجدار والسقف وعدمه انما يفتقر الى عدم احدهما ايا ما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى شيء ما من الاجزاء فانه يجوز تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايا ما كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم هذا البيت المعين مثلا علل تامة بعدد اجزائه اذ عدم الجدار على ما ذكرت علة تامة لعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم قد صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او ممكنة الاجتماع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد من اعدام الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المركب في زمان ثم لم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزءان منه معا في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة لعدم المركب لفقدان

الشرط

يجبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد في العلة الفاعلية لأن العلة الفاعلية للشيء إن كانت
علة له في الخارج لا يجب تقدمها في الوجود الذهني وإن كانت علة له في الذهن لا يجب
تقدمها في الوجود الخارجي فإن قيل قولنا إن نختار أن مرادهم المعنى الثاني أعني أن الجزء
الذهني متقدم بالوجود الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة
الفاعلية للشيء لأنه لا يصدق عليها أنها متقدمة عليه بالوجود الذهني إن كانت علة
له في الوجود الذهني فإن الفاعل للوجود المترتب في الأذهان هو المبدأ الفياض وبعض
الدليل إنما هي معدات لفيضانها منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر
ببالنا المبدأ الفياض قلنا لا بد أن نعود ونورد النقض بالعلة المعدة إذ يصدق عليها
أنه يجب تقدمها بالوجود الخارجي إن كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجي
وتقدمها بالوجود الذهني إن كانت معدة له بحسب الوجود الذهني كتقدم النتيجة
والمقدمات فالأولى أن يحمل الوجود على ... على الخاصة ... الجزء لما
كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الأول أعني من تقدمه
بالوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى أن جزم العقل بثبوت الجزء
للمهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب إثباته لها وتمتنع
سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني أعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء
عن الواسطة في الثبوت بمعنى أن حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد
لا يفتقر إلى سبب جديد فظهر أن للجزء خواص ثلاثا الأولى التقدم بحسب الوجود
وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة
في التصديق بمعنى وجوب الإثبات وامتناع السلب بمجرد إخطار الجزء والمهية بالبال
... وهذه خاصة إضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم
البينة بالمعنى الأعم إن اشترط إخطارهما والأخص إن اكتفى بتصور المهية الثالثة
الاستغناء عن الواسطة في الثبوت وهي أيضا إضافية لصدقها على اللوازم المهية
سواء كان ... بثبوتها لها محتاجا إلى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين
بالنسبة إلى المثلث فإنه لازم له لذاته ويفتقر بيانه إلى وسط أو غير محتاج كالانقسام
بمتساويين للأربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بأن يكون هناك عدة أمور يعتبرها
العقل أمرا واحدا وإن لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يقع باعتبار ... كالعشرة من
الآحاد والعسكر من الأفراد ولا يلزم فيها احتياج بعض الأجزاء إلى البعض فإن قيل إن

ارید

أريد عدم الاحتياج أصلا فبطل لأن احتياج الهيئة الاجتماعية إلى الأجزاء المادية لازم
قطعا وإن أريد عدم الاحتياج فيما بين الأجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي
أيضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الأول والصور الاجتماعية
في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج إذ ليس من العسكر في الخارج
إلا الأفراد فلو أخذت جزءا منها لم يكن تلك الهيئات موجودات خارجية لأن ما
جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية فإن لها
صورا اجتماعية متحققة في نفس الأمر كما في البيت بل قد يحدث منها على مفرداتها مزاج
كما في المعجون بل وصور نوعية جوهرية هي مبدأ الآثار العجيبة كما في الترياق فإن قيل
كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا من المعجون والبيت وهما
جوهران قلنا لا استحالة في تركب جوهر من جزئين أحدهما جوهر والآخر عرض قائم بذلك
الجوهر الذي هو جزؤه وإنما المستحيل أن يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لأنه
يكون متأخرا عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بأن
يحصل من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة باللوازم و
... في هذا المركب من حاجة ما لبعض الأجزاء إلى بعض إذ لو استغنى كل من
الأجزاء عن الآخر لم يحصل منها مهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الإنسان
قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح لا ليستدل به فإنه ربما خفي التصديق
البديهي لخفاء في تصورات أطرافه وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كالمركب
من البسائط العنصرية ومما يقوم بها من الصور المعدنية أو النباتية أو الحيوانية فإن
الصور يحتاج إلى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد
وإلا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها أي شمول الحاجة للأجزاء باعتبار واحد
بل يجب أن يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى إلى الصورة من جهة البقاء ويحتاج الصورة
إلى الهيولى من جهة التشخص وهي أي أجزاء المهية قد تتميز في الخارج بأن يكون لكل
واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الآخر فيه وبالضرورة تكون متميزة في
الذهن أيضا وهذه الأجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة و
قد تتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الأجزاء المحمولة وقد تحيرت أفهام العلماء
في كيفية تركب المهية من الأجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب أربعة حسب الاحتمالات
الممكنة وذلك لأن هذه الأجزاء إما أن تكون صور الأمور متعددة أو لأمر واحد

وعلى الأول اما ان يكون تلك الأمور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج اولا فهذه احتمالات اربعة قد انتحل كل واحد منها مذهبا الاحتمال الأول ان يكون تلك الأجزاء صورا لامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الأمور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما مح الاحتمال الثاني ان يكون تلك الأجزاء صورا لامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الأجزاء المحمولة تغاير المركب مهية ووجودا وهو مردود بان الأجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يتحد بما هو الآخر او بما يجتمع منهما وهذا الواحد اذ ذلك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التامت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الأجزاء صورا لامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من الأجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا تحصل له معان يتبعها معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهو هو ويصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا مهية مخصوصة ممتازة عن سائر الأشياء بالمهية والخواص فالماخوذة من المتبوعات هي الذاتيات وبها صار تلك المهية تلك المهية اذ ليس المراد بهذا النوع من المهية سوى ان يكون شيء تحصل له معان متعددة يتبعها صفات لا توجد بدونها والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس المهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان عدة من المعاني كالأبعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخر فالابعاد التحيز والنمو التغير والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والجوع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما

قالوا

قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الأجسام وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخر ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات لأن المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو الخارج لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل في المهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيات له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا قال بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان الأجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق اذا كان [illegible] المركبات فظاهر والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة ماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان تكون تلك الأجزاء صورا لشيء واحد وهو بسيط ذاتا ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الأجزاء المحمولة عين المركب في الخارج مهية ووجودا وان جعل الأجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك وانما يعتبر عروض العموم ومضايفه يعني الخصوص لأجزاء المهية وعدم عروضهما لها فقد تتباين وقد تتداخل بمعنى [illegible] تلك الأجزاء المتباينة لا يكون بينها عموم وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والى متداخلة بينها عموم وخصوص والمص لم يعتبر المساوية بناء على امتناع تركب المهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجيء والا يلزم ادراج المتساويين في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الأجزاء قد تتداخل بان يكون فيها تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من

قال وجعلهما واحدا اقول يعني به جعل الجنس والفصل وكيفما
تكونين مركبا بل اعاد الضمير اليهما لكونهما في حكم المصرح بهما وانما كان
واحدا لان الفاعل لم يعقل حيوانا مطلقا ثم يميزه بانضمام
الفصل اليه فان
المطلق لا وجود له بل
الحيوان بعينه هو حيوان ناطق

بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او تقسم الاجزاء الى متصادقة و
متباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد توجد الاجزاء المتداخلة الا
مطـ مواد قد تؤخذ محمولة قد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده
وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة الاجزاء مطـ لان هذين الاعتبارين انما يجريان
في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث ولعل المصنف انما اخر ذكر المتداخلة
عن المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى ذلك فيعرض لهاى
للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية البتة يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او
فصول بمعنى منع الخلو لان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية
وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة ان يكون جزء لجميع
الماهيات لمكان البسائط فهو يميز الماهية عن بعضها او لا نعني بالفصل سوى ما يكون
ذاتيا مميزا للماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلهما واحدا اذ لو
كان لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على الماهية
المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو
علة الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشيء
اي المركب حاصل معهما بالقوة والفصل كالصورة في ان الشيء اي المركب حاصل
معها والفصل بالفعل علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت
في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب
الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت
وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة منها واحدة من تلك
الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام و
والفصل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو
موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة
الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل
والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة للوجود في الخارج والا لتغايرا
في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على امتناع تركب الماهية
من امرين متساويين فلو تركبت الماهية من جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس والاخر
اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجيء

بيانه قال الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية او لا فان
دل على الماهية فاما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة وهو الجنس وان لم يدل
فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية
عن مشاركتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفاء بانه المقول على
النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا فيه انه ليس من الفصول المقومة
ما لا يقسم وقال في الاشارات لسنا رقة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال
على الكثرة التي كلية بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتميز الذاتي
لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل في الاشارات بما هو اعم مما
في الشفاء حيث قال ويرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال
بعض المحققين كلام الشفاء مبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين والا
فلا نسلم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة
ذاتي اعم كما اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا
للاعم وايضا فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله
من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب الماهية من امرين متساويين فاذا كان
الذاتي مساويا لاعم الذاتيات ولم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا له عن مشاركاته في الوجود
لا في الجنس وكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيد
بقوله من جنسه فاذا كان اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المصنف في
شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للجسم النامي مثلا والجنس
فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوان
كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يتحصل به ويتقوم به نوعا وذلك
النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما يشاركه في
الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز
بالناطق عن جميع ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما
يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو
المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح
وغيره ممن تبعه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم
الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه فالمساوي له هو ما يصلح لتميزه عما

يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتميزها يختص به عما يشاركه في الجنس
الذي يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين
متساويين له ولا يكون واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق
للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات
الى هنا كلامه واقول اما توجيهه لكلام الاشارات فقد اعترض عليه بان مناط
الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل
التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا
فرق ولهذا الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني ان
الفصل محصل للطبيعة الجنسية وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم و
ان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك
فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب المهية من امرين متساويين وبنوا
عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في الشفاء والمتاخرون لما راوا اضعف دلتهم على ما
سيظهر رجعوا عن هذا الاصل والفروع ايضا الا ما سنح لهم عليه دليل غير مبني على
هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود مثل
تلك المهية فنقول كلها مدخولة فان منها انه لو تركبت مهية حقيقية من امرين
متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما اولى بالاحتياج من الاخر لانهما
ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب
الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنية لا تمايز بينها في الوجود الخارجي انما يجب
ذلك في الاجزاء الخارجية المغايرة بحسب الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما
الى الاخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الاخر من غير
عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من
الاحتياج في احد الطرفين دون الاخر ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل مهية اما جوهر او
عرض فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا لها وان كان عرضا كان احد التسعة والثلثة
على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من امرين متساويين وان فرض
تلك المهية جنسا من الاجناس العالية فالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين كان
كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر
بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا فاما ان يكون جوهرا

مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء منه فيلزم
ان يكون الشيء جزء لجزء نفسه وانه مح وهكذا القول في سائر الاجناس العالية كالكم
مثلا فان كل جزء من اجزائه اما كم او لا كم وننقل الكلام الى اخره ورد بانا لا نم انحصار
الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به وانما الذي
يدعونه انحصار الاجناس العالية في احديهما والفرق ظاهر لجواز انحصار الاجناس
العالية في احديهما مع وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف و
قد صرحوا بان النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نم جنسيتها لما
تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن لا نقول جزء الجوهر اما ان يكون جوهرا
او عرضا اما ان يريد بان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد
به ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر
لجواز ان يكون مفهومه مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا ينحصر
في المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم
ان يكون الشيء جزء لجزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له وهو مم فان الصدق
اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجوب العام وجود الخاص
لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنسا لما تحته انه جنس لجميع ما صدق عليه فان
ذلك ممتنع في اي جنس كان ضرورة ان اجناس الهيئات النوعية صادقة على
فصولها صدق العرض العام على افراده هذا اقول وايضا لو تم هذا الدليل لدل
على امتناع تركب المهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت متساوية او لا فانا نقول
في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما اما انسان
او لا انسان ونتم الدليل الخ هذا وقد يقام الدليل على هذا المطلب من على شعانه
بامتناع تركب المهية من امرين متساويين فيقال المهية التي لا جنس لها لا فصل لها
لانه اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي حتى لا يحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل
بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وان كانت مشاركة له في الوجود وهو مردود بان عدم
احتياجها في انفصالها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز
احتياجها في تقوم حقيقتها الى الجزء المساوي لا لينفصل عن غيرها بل لتتحقق به حقيقتها
والجزء المساوي فصل لانحصار اجزاء المهية في الجنس والفصل او يقال الفصل يعتبر
فيه امور ثلثة الاول التميز والثاني التعيين وازالة الابهام والثالث التحصيل اعني

[illegible]

النطبق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفا ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين كانوا يستعملونه فيما يتميز به شيء عن شيء لازما او مفارقا ذاتيا او عرضيا ثم نقلوه الى ما يتميز به الشيء في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيفرزها ويعينها ويقومها نوعا فلو جوزنا تركب ماهية من امرين متساويين لا يكون شيء منهما فصلا لها اذ لا يتصور شيء من هذه الامور الثلثة في واحد من امرين اما التميز فلان تلك الماهية لا مشارك لها في ذاتي فلا يتصور فيما تميز عن المشاركات في الذاتيات نعم لها مشاركات في امور عرضية كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها لما ان جزئها ايضا ممتاز بذاته عما يشاركه في عرضياته فليس كون احدهما مميزا الاخر عن المشارك في العرضيات باولى من عكسه واما التحصيل والتعيين فلانهما فرعان على امر مبهم مردد بين ماهيات لا ينطبق على تمام ماهية منها وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية ولما فقدت هذه المعاني الثلثة باسرها في تلك الامور المتساوية لم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى اخر يصح له الفصل لماذا اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه مقارنان له لكونه منضما الى امور مبهمة غير محصلة وكلام الشيخ في الشفا قد ذكرنا انه مبني على امتناع مثل تلك الماهية ثم ذلك التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه يميز الماهية عما عداها سواء قلنا ان تلك الماهية نفسها ممتازة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها بنفسها غير امتيازها بتميز الجزء لها كما ان امتيازها باحد الجزئين غير امتيازها بالجزء الاخر او قلنا انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل امتيازها باجزائها واذا كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا ذاتيا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى حقيقة كيف لا وقد يبطل انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس وفساده اظهر من ان يخفى او نقول الماهية اذا تركبت من جزئين محمولين فلا بد ان تكون مركبة من جنس وفصل لما اذا كان احد الجزئين اعم من الاخر فظ واما اذا تساويا فلان تلك الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته لانه صادق على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام المشترك بينهما ضرورة انهما لا يشتركان في ذاتي اخر والاخفاء في انهما مختلفان بالحقيقة لتغاير بين حقيقة الكل والجزء فهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون جنسا والماهية المركبة مخالفة لذلك الجزء في طبيعته الجزء الاخر لانه ذاتي للماهية عرضي له فهو مميز ذاتي لها بالقياس الى ذلك الجزء فيكون

فصلا

فصلا والجواب ما لا تم ان الجزء الاخر مميز للماهية بالقياس الى ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا حتى يختص بالماهية ورد ان وصف الذاتية امر اعتباري فلا يكون المأخوذ معه فصلا للماهية الموجودة وايضا مشاركة الماهية المركبة احد اجزائها في طبيعته لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان تحته نوعان والشيء لا يكون نوعا لنفسه وكل فصل تام اي قريب سماه تاما القصور الفصل البعيد بالنسبة اليه فان الفصل البعيد وان ميز الماهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها ولا يحصلها نوعا بخلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام مشاركاته ويحصله نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يحصله انما تميزه عن جميع المشاركات وتحصيله للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منهما ان تحصل به بانفراده الجنس وصار به نوعا وليس للاخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الاخر وان تحصل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين يرد عليه انا نختار ان الجنس يتحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا لا متعددا قلنا ثم اذ لم يؤخذ في مفهوم الفصل القريب ان يتحصل الجنس به بانفراده لانه يفسر الفصل القريب بتمام الجزء المميز ولذا سماه فصلا تاما لانا نقول فح يكون بحثنا قليل الجدوى اذ لا يتصور النزاع من احد في ان تمام الجزء المميز لا يكون متعددا لظهور انه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تماما تماما وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور واثباته مشكل لانه الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الاخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل واحد منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها او لا يكون مميز احدهما قاصرا عن مميز الاخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون

احدهما جنسا للاخر واما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون
الاعم عرضيا للنوع الذى يكون الاخص جنسا للمهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص
تمام الذاتى المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا لما الاخر
ذاتى له والا لم يكن كلاهما الواحد بتمام تمام الذاتى المشترك قالوا ولو امكن وجود جنسين
فى مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس
الاخر فلا يكون الاخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يتحصل بالفصل
وبالجنس الاخر فعلة تحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس الاخر والفصل فيكون
كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيكون تحصل كل منهما موقوفا على الاخر فيلزم الدور
واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نم انه لا يتحصل
بالفصل وحده قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع
الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا بالتحصل تحقق
حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين فى تحصله على الفصل
وذات الجنس الاخر لا على تحصله فلا دور وانما يتوقف تحقق المهية المركبة من الجنسين
والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم مهية
من ثلثة اجزاء اصلا لانه باحدها مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس
اى لا يتحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثانى بدون الاول بل نقول الفصل لا يتحصل
بدون الجنس والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر فى
تحصله قيل نحن نقرر الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا
لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من
حيث انه متحصل بما حصله نوعا منه قطعا وليس لما هو خارج من المتحصل الذى
هو ذلك الجنس والمحصل الذى هو الفصل نصا مدخل فى هوية ذلك النوع فيكون
الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه وح يلزم ان يتحصل
كل من الجنسين بالفصل والجنس الاخر اذ لا ثالث هناك يشاركهما فى تحصله
ولما كان كل واحد منهما ابهاما لم يمكن ان يكون له مدخل فى تحصل الاخر الا باعتبار
تحصله فى نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيلزم الدور
وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض لكنه يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان
متساويين واما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت جواز

فانه

فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر
على ان المهية الواحدة لو كان لها جنسان فى مرتبة واحدة لكان لها فصل يحصل
ويتحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون
تلك المهية نوعا واحدا ومهية واحدة هف انتهى كلامه اقول ان الاعتراض المذكور
باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل فى تحصل الجنس
الاخر لكنه لما كان مبهما فما لم يتحصل ولم يزل ابهامه لم يكن له اثر فى تحصل الاخر
وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان لكل من الجنسين
مدخلا فى تحصل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نم
انه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل فى تحصل الاخر فان تقوم النوع بجنس لا يتوقف
على تحصل الجنس الاخر لا بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال ابهامه مع انه
يرد عليه اعتراض اخر وهو انه يجوز ان يكون مفهومان فى كل منهما ابهام
من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل
الاخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك ليس بدور معيته وهو غير بط على ما قيل
ان الحيوان والناطق فى كل منهما ابهام يزول بالاخر فان الحيوان مشترك بين
الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه و
بين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقريره عن الملك واما تقريره الاول
فيرد عليه منع ظ وهو انا لا نم انه يتحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما يلزم
ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما للنوع واحد على ما هو المفروض وايض يمنع قوله
لو كان لها جنسان فى مرتبة واحدة لكان لها فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان
والناطق على ما قيل ونقلنا انفا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان
لا فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين فى مرتبة واحدة ثبت ان اجزاء
المهية لا يكون كلها اجناسا لان المهية المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما
جزءا للاخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود الجنسين فى مرتبة واحدة وقد
سبق ايضا مقدمتان احديهما ان اجزاء المهية لا يكون كلها فصولا حيث
بينا ان ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول
على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض
اجزائه اجناسا وبعضها فصولا فلا تركيب عقلى الا منهما معا وليعلم ان ما اسلفنا

في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او فصل انما هو على تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول
في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات واما اذا زيد فيه قيد من
جنسه على ما نقلناه من الشفا فلا بد في بيانه من طريق اخر وهنالك طريق شهد
زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول
ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا
فهو الفصل سواء كان مختصا بالماهية اولا اما اذا اختص بها فظ لانه يصلح للتميز
عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في ذاتي اعم اذ يمتنع تركب الماهية
من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الاخر
ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص فلانه ح لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع
اخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا من تمام المشترك فان اختص بتمام
المشترك يكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع
الغير في جزء اخر هو جنس له وللماهية ايض فيميز الماهية ايض عن بعض ما يشاركها في
ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايض وان لم يختص به فلا بد وان يختص بتمام مشترك
ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع مباين له وللماهية ايضا يكون
الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي اخر للماهية تمام مشترك بين ذلك النوع
والماهية ثم بازائه نوع اخر وتمام مشترك اخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للماهية تمام
مشترك غير متناهية ويلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم
امتناع تعقلها بالكنه والكلام في الماهيات المعقولة بالكنه او التي يمكن تعقلها بالكنه
واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك
الاول بان يكون بازاء الماهية نوعان متباينان ومباينان للماهية يشاركها كل
منهما في تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الاخر ويكون الجزء
الذي هو بعض تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم من كل واحد من تمامي
المشترك قالوا هذا الاعتراض لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لماهية
واحدة جنسان في مرتبة واحدة واقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على
تلك القاعدة بان يق هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين
الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع
الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول [illegible] خلاف المقدر ولا الى الثاني لانه يلزم ان

يكون

يكون هنالك تمام مشترك ثالث بين الماهية وبين تلك النوعين المذكورين يكون الجزء
المذكور بعضا منه وننقل الكلام اليه فيلزم ان يكون هنالك تمام مشتركات غير متناهية
يكون كل منها اعم مط من الاخر لا يق اذا بنى الدليل على تلك القاعدة يلزم التسلسل ولا حاجة
الى تخصيص الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يق لما ثبت امتناع وجود
جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم
ترتب امور غير متناهية موجودة معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها
لانا نقول هذا انما يتم ان لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجي وليس
كذلك لما عرفت وطريق اخر اخصر منه وهو ان يق الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي
المشترك بين الماهية ونوع اخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات
والا لكان تمام الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من
وجه بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشاركها
لها في ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية عن مشاركها لها في جنس ويرد
عليهما انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون
عموما بعروضه لنوع اخر مباين لها فلم يكن مقولا عليها في جواب ما هو بحسب الشركة
المحضة فلم يكن جنسا لها ويجب تناهيهما لما مر انفا وقد يكون منهما عقلي وطبيعي
ومنطقي كجنسهما يعني ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا
وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس
طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما ان جنسهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم
الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر وقد يق معناه ان
مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس
فيعرض له الكلية بالقياس اليها فهنالك معروض هو مفهوم الكلي مط ويسمى كليا
طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات
الكليات ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة
منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث
هو في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا ويتصف بالكلية
والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وسائر مفهومات الكليات
لكن على هذا التفسير لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل ومنهما عوال وسوافل

قد ورد [illegible] انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم [illegible] اذا كان عمومه
بعروضه لنوع اخر وكان غير داخل الا في قوام تلك
الماهية كان
[illegible]
الاعم من حيث الفصل
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

قد لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل [illegible]
في [illegible] الجنس والفصل [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

ومتوسطات قد يكون لمهية واحدة اجناس متعددة فاعمها يسمى جنسا عاليا و
اخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا
وفصل كل جنس يكون فى مرتبته يعنى فصل الجنس العالى يسمى فصلا عاليا وفصل
الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما
الفصل على راى المصنف فلا يكون للمهية الواحدة الا واحدا وسيجيئ بيان ذلك
عن قريب فالانقسام الى المتعدد والمفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا
قال المص ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذى لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو
غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالى والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر فى العلو
والسفل هو ان يكون الاعلى جزء من مهية الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما تحقق
اجناس عالية لان المفهومات العامة كالوجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من
الفصول المذكورة جزء للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يجوز
تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل اخر
وهكذا الى ان ينتهى الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذى انتهى اليه سلسلة
الفصول هو العالى وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما
الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء لفصل اخر مع انه مردود بما قد صرحوا
به من ان جنس الفصل لا معنى له وحققوه فى موضعه وسنشير اليه وبما اصيا
وقد يجتمعان مع التقابل يعنى ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس
الى شئ فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوماهما
متقابلان لان الجنس ما يكون مقولا فى جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا
فى جواب ما هو لكن مع تقابلهما قد يجتمعان فى شئ واحد لكن لا بالاضافة الى
شئ واحد فان الجنس لشئ لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك
كالحساس الذى هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير
ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل
كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا
له بل نقول لو كان الجنس او شئ من اجزائه داخلا فى الفصل لم يكن المجموع فصلا فى
الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا لزم اعتبار جزء واحد فى المهية مرتين وانه باطل قطعا
بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين المهية و

نوعه

نوع ما تحقيقا لاشتراكه وجنسيته فان كان تمام المشترك بين المهية وذلك
النوع كان جنسا للمهية وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما كان فصلا
لجنسها كما تقرر ولا شئ من الجنس واجزائه بداخل فى الفصل على ما تبين واذا انسبا
يعنى الجنس والفصل الى ما يضافان اليه يعنى النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع
والفصل مساويا للنوع اعترض بان هذا الكلام عام يتناول الاجناس كلها قريبة
كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما اضيفت هى اليه بالجنسية
وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له فيختص بالفصل القريب
فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا
له لانه ذاتى له يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا
لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن ذاتيا له
واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هى فصول بعيدة له ولا محذور
فى ذلك لانها مميزة له عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافى ذلك اقول ويمكن
الجواب بان المص اعتبر فى الفصل التميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد
للمهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها لكونه مميزا له عن
جميع المشاركات وانما يقال له فصل للمهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب
يندفع الاعتراض المذكور على ما نقلناه من شرح الاشارات فيما سبق والتشخص
من الامور الاعتبارية المهية النوعية من حيث هى هى نفس تصورها غير مانع
من الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بحملها على كثيرين والتشخص منها
نفس تصوره مانع من الشركة فاذن لا بد فى التشخص من امر زايد على المهية
هو التشخص وهو امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج لوجهين الاول انه لو
كان موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له مهية كلية يشاركه
فيها شئ اخر وهو ممنوع بل هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زائد على ذاته ومشاركته
لسائر التشخصات انما هو فى مفهوم التشخص وهو عرضى بالنسبة اليها وما
يتوهم من ان كل موجود له مهية كلية فى العقل وان امتنع تعدد افرادها
بحسب الخارج ممنوع فان الواجب تعالى موجود خارجى وليس له مهية نوعية
يعرضها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثانى انه لو وجد
فى الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا التشخص من النوع دون الحصة الاخرى

منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص لزم الدور وان كان بتشخص
اخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق ليلزم المحذور وحاصله
ان ذلك دور معية فان المهية اذا وجدت وجدت متميزة بما عرض لها
من التشخص وذلك كحصص الانواع من الجنس تتمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص
كل فصل بحصة على تميز لها سابق لانه وجوب المعروض متقدم على وجود العارض
بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول و
حصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم
المعروض على العارض انما هو بالذات لجواز ان يكون الشئ محتاجا اليه ولا يكون
مقارنه كذلك واحتج المخالف اي القائل بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه
الاول انه جزء الشخص الموجود في الخارج موجود فيه بالضرورة والجواب انه ان
اريد بالشخص معروض التشخص فظاهر ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد
المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان من يمنع كون التشخص موجودا كيف يسلم
انه مع معروضه موجودان بل الموجود عنده هو المعروض وحده وقد يقرض صاحب
المواقف بان المراد بالشخص الذي ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريب لعاقل
في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو
انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شئ اخر نسميه التشخص
فذلك الشئ الاخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة المهية الى التشخص كنسبة
الجنس الى الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين
لشئ منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا
يتمايزان الا في الذهن كذلك المهية النوعية يحتمل هويات متعددة لا يتعين لشئ
منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان
في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو المهية الانسانية مثلا وموجود اخر
هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل المهية على افرادها بل ليس
هناك الا موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى مهية
نوعية وتشخص كما يفصل المهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر لما سبق
من ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك
الشئ هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة

دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ماهو بالزمان ومنظاهر ولا بالذات

من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التشخص بل ما به التشخص
الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان المهية
من حيث هي لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما تتكثر بانضياف اليها من التشخص
وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان
التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن
معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز شئ عما عداه بحسب
الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض
المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجودات
الخارجية يجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بتباين الصفات وامتيازها
بها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذي يتميز بالعمى عمن ليس باعمى الرابع
ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتشخص والتشخص
اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك التشخص اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه
وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث فلانه يلزم
الامتثال واحد والجواب انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون
محدود ما في الخارج على ما ادعيناه من انه امر اعتباري ولو سلم فلا نسلم ان نقيض
العدمي وجودي كالامتناع واللاامتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص
مفهوماهما فلا نسلم لجواز ان يكون التشخص عدما لمفهوم اخر وان اريد ما صدقا
عليه فلا نسلم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو عدمي ليكون نقيضه ثبوتيا كيف
واللاتشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا نسلم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان
تكون مخالفة متشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان
عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري
مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة
لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد المهية كعدم
الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق
متحقق في جميع افراد المهية فكذا التشخص فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص
عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك
بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق

قال اما بتشخص فقد يكون نفس الماهية اى فرد بالاعراض الحالة ... فيها اقول لما تحقق ان التشخص من الامور الاعتبارية ١٢٢

علم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشئ لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع النقيضين
واما بان يتحقق التشخص بدون علم الاطلاق فيلزم كون الشئ مطلقا ومعينا وفيه
جمع النقيضين والجواب ما سبق من انا لا نم ان العدمى يلزم ان يكون عدما للامر
ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذى يجعله عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نم امتناع
اشتراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد الماهية بالتشخصات
الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدما
للاطلاق ولا لما ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل الامر يوجد عدم الاطلاق بدون
عدمه الذى هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا كون الشئ لا مطلقا ولا معينا
بذلك التشخص ولا استحالة فى ذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص اخر ولما
كان هناك مظنة سؤال وهو ان يق لو كان للماهية تشخص لكان لتشخصها
يشارك غيره من التشخصات فى مفهوم التشخص فلا بد ان يمتاز عنه بتشخص اخر
وينقل الكلام اليه حتى يتسلسل وهو ان يق لو كان للماهية تشخص لكان لتشخصها
تشخص لان الشئ ما لم يتشخص لم يشخص شيئا اخر وينقل الكلام الى ذلك التشخص
حتى يتسلسل او يق لو كان للماهية تشخص لكان له وجود اما فى الذهن او فى الخارج
وكل موجود سواء كان فى الذهن او فى الخارج لا بد له من تشخص فلا بد للتشخص من
تشخص وهكذا حتى يتسلسل او يق لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له وجود
فى العقل وكان له تشخص لما مر من ان الوجود ذهنيا كان او خارجيا يستلزم التشخص
وينقل الكلام الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا نظر اليه من حيث هو
امر عقلى توجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار ونحن قد استوفينا الكلام فى امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده
وقد يجاب بما سبق من ان التشخص متشخص بذاته لا بتشخص زائد على ذاته حتى
يلزم التسلسل واشتراكه مع ساير التشخصات فى مفهوم التشخص اشتراك
فى امر عرضى واما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند
الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها قال الحكماء الماهية قد تكون
متشخصة بنفسها ممتنعة فى نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تع فلا
يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا تكون متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير
لنفسها وح قد يستند تشخصها الى الماهية بنفسها او بلوازمها فتنحصر فى

تشخص

١٢٣

شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية فى كل فرد مع عدم تشخص الفرد
الاخر وقد يستند تشخصها الى الماهية فى كل فرد الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا
عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا حالا فيه لان
الحال فى الشخص لافتقاره اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم
عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى الشخص نسبة الفصل الى النوع
يكون متقدما عليه وهو مح فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وفاقم تفسيرا
فى مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون
بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون
حالا فى الشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا فى محله قيل لو كان تكثر اشخاص
الماهية بسبب تكثر مواد ها لكان تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر
ويلزم التسلسل اذ لو كان نوع كل مادة منحصرا فى شخصها فلم يتعدد افرادها فكيف
يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة يعلل باعراض تلحقها لاستعدادات
متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق وهذه
الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جايز عندهم
وقال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدى نفعا لانهم لما جوزوا تشخص المادة
بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة
على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص
الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الهيولى ايضا
بالعارضة لها على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة ح فى تعدد افراد
الماهية النوعية الى المادة فنقول ان كلام الحكماء فى هذا المقام مبنى على ما زعموا
من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون فى المادة على
ما سبق فى مبحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذلك بلا شبهة
ولا يرد عليه الا الاعتراضات الواردة هناك مثل ان يق لا نم ان الامر المنفصل
نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان فواعل وجود الممكنات ليست
محالا لها ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعلة ولو سلم فلا نم ان
المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهرا غير جسمانى ولا يمكنهم تعميم المادة بحيث
يتناول المجردات ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة

فى اشخاصها قالوا لان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهى اما الماهية نفسها
او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية انما تعددت وان لم
تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهى فى حكم الماديات فيتعدد
بحسب تعدد المادة التى تتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلى عقلى الى مثله
فان التقييد بين المفهومات الكلية فى اى مرتبة كان لا يقتضى ان لا يمكن للعقل فرض
الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد امرا لا يصدق فى الخارج الا على شخص
واحد وينحصر فى شخص خارجى لكن يكون له افراد ذهنية واعترض بانه اذا جاز
فى العامين ان يرتفع عمومها بتقييد احدهما بالاخر ويختصا بنوع واحد كما فى الخاصة
المركبة فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلى بالكلى فى بعض الصور والمراتب مؤديا الى
امتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلى ويفيده
الجزئية جزئيا ولو لا ان كل مفهوم كلى يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا وهكذا فيلزم
عند تعقل شخص ان يتعقل مفهومات غير متناهية هف قلنا لا نم ان كل جزئى
لمفهوم كلى مفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا فى نفسه عن
فرض الاشتراك والتشخص من هذا القبيل فان الشخص كزيد مثلا يفصله العقل
الى ماهية كلية وتشخص ينضم اليها ويفيدها الجزئية واما التشخص فليس يفصله
العقل الى ماهية كلية وتشخص اخر فان التشخص يتميز عما عداه بذاته ولا اشتراك
له بما سواه الا فى مفهومات عرضية والاشتراك فى العرضيات مع الامتياز
بالذاتيات لا يحوج الى تشخص اخر هذا ولم يظهر لى بعد فائدة تقييد الكلى بالعقلى
والتميز يغاير التشخص لان التشخص للشئ انما هو فى نفسه والتميز انما يكون
بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات الاخر
لما عرفت من ان تقييد الكلى بالكلى لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين
بالاخر كما فى الطاير الولود وقد يوجد فى بعض النسخ قوله والمتشخص قد لا يعتبر
مشاركته والكلى قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره متميز
يعنى ان بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يتحقق بدون التميز
فى المتشخص ان لم يعتبر مشاركته مع غيره فى مفهوم من المفهومات والتميز بدون
التشخص فى الكلى الذى يكون جزئيا اضافيا فقوله والكلى قد يكون اضافيا معناه
ان الكلى قد يكون جزئيا اضافيا على ما يوجد فى بعض النسخ ويجتمعان فى التشخص اذا

اعتبر مشاركته مع غيره فى مفهوم من المفهومات ولا يخفى على المتامل ان عدم
اعتبار مشاركة التشخص مع غيره فى مفهوم من المفهومات ولا يخفى لا يستلزم ان
لا يكون متميزا فى نفسه عن مشاركاته فى المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم
عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان يقال التميز اعم مطلقا
من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة فان
مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حيث هو غير مقيد بوجود شئ من العوارض
ولا بعدمه اعنى اذا اعتبر من حيث هو كلى طبيعى صدق عليه انه واحد ولم
يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص فهو يصدق
عليه انه واحد ولا عكس كليا وهى اى الوحدة تغاير الوجود لصدقه اى يصدق
الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة
اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة
انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملته صدق عليه انه واحد وايضا
لو كان الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى ولزم
ان يكون التفريق الواقع فى الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية
وايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم لانه بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل
الوجود المخصوص وانه اعنى كون التفريق اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية
وايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم لانه بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل
الوجود المخصوص وانه اعنى كون التفريق اعداما بالكلية باطل والمجوز مكابر لمقتضى
عقله لا يخاطب ولا يناظر معه وقد ينبه على ذلك بان التفريق لو كان اعداما
للجسم بالكلية بط وايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم لكانت نسبة المياه التى حصلت
من الجرة فى الكيزان الى الماء الذى كان فى الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم يكن
فى الجرة وليس كذلك بالضرورة فان البله والصبيان ممن لم يمارس الكتب والبرهان
اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذى كان فى الجرة يقولون حفظناه وجعلناه فى الكيزان
بخلاف ما اذا صبوا ماء الجرة واخذوا فى الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون
على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظ فى الكيزان والحكماء لما ذهبوا الى ان الصورة
الجسمية تنعدم بالتفريق اثبتوا الهيولى لئلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية
وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط

الواحد اذا جزئ تزالت وحدته دون هويته الشخصية والا لكان التفريق اعداما

وايجادا وفيه اى بلوق لوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا

باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفهما اى تعريف

الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونهما بديهيتى التصور وهى اى الوحدة والكثرة عند العقل

والخيال يستويان فى كون كل منهما اعرف بالانقسام معنى ان الوحدة اعرف عند

العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة قيل ان الوحدة والكثرة من حيث

هما امران كليان والكليات لا يدركها الا العقل وليس من شان الخيال

ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث هى حاصلة فى محسوس فالوحدة ايض ماخوذة كذلك

لا يدركها العقل بل قوة جسمانية سميت خيالا او وهما فتخصيص احدهما بالاعرفية

عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات

والجزئيات فى الانسان هو العقل اى النفس الناطقة كما هو المشهور لكنها تدرك

الكليات بذاتها اى يرتسم صور الكليات فى ذاتها وتدرك الجزئيات بالاتها اى

يرتسم صورها فى الاتها فالمدرك للجميع ليس الا اياها ثم ان الصور الكلية المرتسمة

فى ذات النفس منتزعة عن صور جزئياتها المرتسمة فى الالات فان النفس تدرك اولا

بالاتها جزئيات متكثرة يرتسم صورها فى تلك الالات ثم تنتزع منها بحذف المشخصات

صورة واحدة كلية ترتسم فى ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة فى ذات النفس

معروض للوحدة وجزئياته المنتزع هو منها المرتسمة فى الخيال او فى غيره معروضة

للكثرة ولا شك ان المرتسم فى ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا

الى ذاتها ماخوذة مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل

فى نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الالة من

معروض الوحدة فكذا حال العارضين اعنى الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضان

لمعروضيهما هنالك اى فى العقل والالة فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو

عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم فى الالة واذا اعتبر مع الالة

كان الامر بالعكس وان كان هذان الادراكان للعقل بنفسه اقول وفيه نظر

لانه قد يرتسم فى النفس صورة كلية كثيرة تنتزع كل منها من جزئيات كثيرة فكما

ان الجزئيات المرتسمة فى الالة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة فى النفس

معروضة للكثرة ايض وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة فى النفس معروض

للوحدة كذلك كل واحدة من تلك الجزئيات المرتسمة فى الخيال معروض للوحدة ايض فلا

وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم فى النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم فى

الخيال وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هى من ثوانى المعقولات

وكذا الكثرة يعنى انها ايضا من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها

ملتئمة من الوحدات وليس مهيتها الا الوحدات المجتمعة اقول فى كونهما من

المعقولات الثانية نظر لانهما عبارة عن عوارض للوجود الذهنى على ما سبق و

هما يعرضان للموجودات فى الخارج وتقابلهما لاضافة العلية والمعلولية فان

الوحدة علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة ومتقومة بها والمكيالية والمكيلية

فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة تفنيها اذا حذفت منها مرة بعد اخرى

وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها فالمتقابلان بالعرض مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفان

بالذات وكذا المكيالية والمكيلية ومعروضاهما اعنى الوحدة والكثرة متضايفان

بالعرض لا لتقابل جوهرى بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة اللتين تقابل بالذات

لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع

الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتم اذا اجتمع

اشياء متعددة بحيث يحصل منها شئ واحد فح نقول ان كانت تلك الاشياء الكثيرة

المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شئ واحد فالكثرة باقية فى موضوعها

الذى هو تلك الاشياء التى صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث

هو مجموع فلا اتحاد فى الموضوع وان زالت تلك الاشياء التى كانت معروضة للكثرة

وحصل شئ اخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد فى الموضوع ايض لان موضوع الكثرة

هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة

على موضوع الوحدة اقول الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين

الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظاهر والحل ان موضوع

المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل تلخصوا بانه قد يكون واحدا

بالشخص كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او بالجنس

كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم كالخيرية والشرية للشئ كيف ويلزم ان يكون

مثل الانسانية والفرسية والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها

الشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لهما فان قيل

معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص انه يجب ان يكونا بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع المتقابلين واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الاخر فيه لامر من خارج والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفي بحثنا هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد الشخصي محال كالمفروض وليس هذا الامتناع فرض كون الجزئي كليا وبمصرحا بانه فرض محال بالوصفية اقول هذا دليل اخر راسه لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار وتشخص لانهما يساوقان الوجود فكل موجود واحد بالتشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة التي هو بها واحد حتى يكون الفرض او المفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه وليس هنالك الفرض محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص فنقول قولك ان كانت الاشياء المتعددة باقية باعيانها فالكثرة باقية ان اردت به ان تلك الاشياء باقية بتعددها على ما ينبئ عنه لفظ باعيانها فنختار انها غير باقية بتعددها ولم يلزم التناقض فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية وايجادا لماء اخر من كتم العدم والضرورة تقتضي ببطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فنمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة ليستا من التشخصات فلا يزول بزوال احدهما وطريان الاخر وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد في اواني متعددة اعداما للماء وايجادا لمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد اعداما للمياه وايجادا للماء والضرورة تقتضي ببطلانهما على ما مر مرارا فان قيل المياه اذا كانت في اوان فهناك صور جسمية معروضة للكثرة كل واحدة منها امر متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا مفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس

على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة هو ذلك المتصل الذي قد زال اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وتمام قيادحجج على نفاتهما ومنهم المص على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا يقدح برهانا كليا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصفت في احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما يتصف بهما بالعرض ولا على سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف لمجاوره كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى قلت هي شبهة منشاؤها الاشتراك اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشيء نفسه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلقه كما في السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما في الاربعة في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد به المعنى الاول فذلك ثم قوله المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا لم فان السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فتم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى اذ ان ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هنالك شيء يعتبر فيهما سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لها لا انه حقيقة خارج عنها وتعريفها الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها لا تحديد وتصور كنه الكثرة انما هو بتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة وتقوم الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما وبما قررنا اندفع ما قيل

من انه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فمم اما بحسب الخارج فلانهما
اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم
بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم
بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا
معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة
العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين
بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس والبصير والاعمى وكالاب والابن
وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين اقول
ان المعنى بامتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان
واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق
الشفا لا ان لا يكونا موجودين معا على ما نص عليه والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان
يكونا موجودين معا لا ان يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا ثم اقول والجواب ان الوحدة
والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضايف اما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا
الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للاخر ومكيالا له جزمنا بان الشيء الواحد
لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد فلانه
ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الاخر
وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة يجب تقدمها وجودا وتعقلا وايضا يمكن
تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما التقابلان الاخران اعني تقابل الايجاب والسلب
وتقابل العدم والملكة فان احد المتقابلين فيهما يكون عدما للمتقابل الاخر والوحدة
لكونها مقومة للكثرة لا يكون عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة
عدما لها لامتناع تقويم الشيء لعدمه وما قيل من ان الضد لا يقوم الضد فمجرد دعوى
لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه وقد عرفت فساده
مع ان الواقع خلافه الا ترى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها
ثم معروضهما اي معروض الوحدة والكثرة قد يكون واحدا فله اي لمعروض الوحدة والكثرة
جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا
معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها وواحدة من حيث انها انسان
فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة اي لم تكن ذاتية لها بمعنى ما ليس بخارج عنها ولم

تعرض لها اي لم تكن خارجة محمولة عليها فذلك بان تكون خارجة غير محمولة عليها كما
في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان
التدبير وهو جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير
محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما فالوحدة عرضية لان اتصاف
جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف
النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبالتبعية
اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما
متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن والثلج من جهة
البياض فان القطن والثلج كثير بذاتهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة
وهو عارض لذاتي القطن والثلج اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك
من انهما انسان فان الانسان هو جهة الوحدة بينهما عارض لهما بالمعنى المذكور
اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع
واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي معروضة لمحمول واحد هو جهة
الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله او
بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر
من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون
جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض تكون في بعض الصور موضوعات
لجهة وحدتها وفي بعض الصور تكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون الاول واحدا
بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع والغاية بين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية
مع ان العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين لجواز ان يكون كل
منهما موضوعا للاخر والاخر محمولا له لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال
الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني هذا توجيه الكلام
موافقا لما اشتهر بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول
وقيل معناه انه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات
معروضة لمحمول واحد الاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع
لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية للشيء بينهما عارضة لهما
خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما

انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد فى المثال الاول هو الانسان وفى المثال الثانى الابيض فان الانسان لايقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول لعمرى انه لو كان الامر على ما يقول هذا القائل لم لم يقل الماء كانت هنالك سودا وبيضا او كانت هنالك حمرا او صفرا الى غير ذلك مما يتناهى مما يكون جهة الوحدة فيه عارضة ولم تعين من بينها هذان العارضان بالكون هنالك ولم تعاند فى الكون هنالك حتى قال الماء كانت هنالك موضوعات ومحمولات بلفظة او وما توهم من ان الانسان لايقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشئ لان العارض يطلق فى الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشئ وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز فى اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد هيهنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد بالمحمول قسما اخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا فى الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان قومت اى كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغاير معروضاهما لكن معروض الكثرة لايتصور ان لايكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق فالمقسم هو معروض الوحدة الذى لايكون معروضا للكثرة فموضوع مجرد عدم الانقسام لاغير اى ما لايكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعنى ان الذات الذى مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اى وحدة شخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل فى المقسم قيل الواحد بالشخص الذى لايقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان لايكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اضافته بيانية اى موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لايكون هو الوحدة الشخصية بحال وايضا قوله اما ان لايكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة

الشخصية مفهومه عدم الانقسام وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضى ان يكون للوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقول مطلق اى وحدة معتبر عنها بقول مطلق من غير ان يتى وحدة النقطة المفارقة وغير ذلك والا فنقطة شخصية ان كان له مفهوم زائد ذو وضع اقول هكذا وقعت العبارة فى النسخ والصواب ان يقال والا فنقطة ان كان ذا وضع يعنى ان لم يكن موضوع مجرد عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق شخصى ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اى وان قبل القسمة فهو مقدار شخصى ان قبل القسمة بالذات وجسم ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهبه فى نفى الهيولى فلا يرد النقض بها لكن يرد النقض بما يحل فى احدهما حلول سريان بسيطا ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقايق او مركب ان انقسم اليها وفى جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام فى معروض الوحدة الذى لايكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعنى ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفى الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مرتبته وفى الواحد بالشخص ما لاينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها فى كل عدد اشد منها فيما دونه والهوهو لفظ مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به الحمل الايجابى بالمواطاة على هذا التحو اى على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالحملية على ما سبق قيل معناه ان هو هو هو ان يكون للشيئين وحدة من وجه على نحو الوحدة فى الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما ان جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة متحقق فى اقسام هو هو لكن ينبغى ان يعتبر فى هو هو الكثرة فانه لايتصور بدون الاثنينية فلا يتصور فى الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانها تتصور فى الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان الهوهو اذا اريد به المعنى الذى ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من

الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذا كل مفهوم اخر اعتبر فيه الوحدة بل كلية
مفهوم اعتبر فيه مفهوم اخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر والتعرض
لخصوصية هو هو يكون فذلك الحيدري وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية
واقسامها مع انها لا تندرج في هو هو غير ملائم والوحدة في الوصف العرضي والذاتي
يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة
وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة وفي
الاطراف مطابقة والاتحاد مع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيرا شيئا
واحدا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان في اناء واحدا والاجتماعية كما اذا
امتزج الماء والتراب فصارا طينا او الكون والفساد كالماء والهواء صار بالغليان
هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا وبياضا فصار اسوادا جائز بل
واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء بعينه مع عزان يزول عنه شيء او ينضم اليه
شيء شيئا اخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد بعينه عمروا
وبالعكس فذلك ممتنع لوجهين الاول انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين
لا واحدا وان كان احدهما فقط موجودا كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم
يكن هناك شيء منهما موجودا كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف
المفروض واعترض بانا لا نم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم
يكونا موجودين بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين
الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث
واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين
صارا واحدا الاتي يلزم ان يكون واحدا بعينه حالا في المحلين لانا نقول انما يلزم لو لم
يتحد ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدتا بوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا
ووجودا اقول بوجه اخر انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا بتشخص امتاز
به عن الاخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا اذ المفروض ان
كل واحد متشخص بتشخص امتاز به عن الاخر فهما شخصان متمايزان لا واحد وان
لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال ما زال تشخص ضرورة زوال التشخص
بزوال التشخص فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث
ولا يمكن ان يتوهم على قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو

نفس

نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتاز به احد
الاثنين عن الاخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون هو بعينهما فالحمل
هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد
الطرفين من وجه والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان
حملا الشيء على نفسه والوحدة ليست بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام
والوحدة لا تقبله ومن جعلها عددا اراد بالعدد ما يدخل تحت العد فالنزاع
لفظي بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير يعني ان كل عدد متقوم بوحداته
لا بما دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة
وثلثة فان تقومها بهما ليس باولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها
بخمسة وواحد فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل
لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغنى
به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك
بين جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها قلنا القدر المشترك بينها الذي
تقوم حقيقة الستة هو الوحدات فما ذكر اعتراف بالمطلوب لا يقال تقومها بالوحدات
ايضا ليس باولى من تقومها بالاعداد فيعود المحذور اعني الترجيح بلا مرجح لانا
نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال وايضا يمكن تصور
كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت
وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت
حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيف
اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى تتزايد
واحدا واحدا فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة اخرى يحصل ثلثة وهي نوع
اخر من العدد واذا اضيف اليها وحدة اخرى تحصل اربعة وهي ايضا نوع اخر من العدد
وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع اخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه
فلا ينتهي الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر مختلفة الحقائق اي انواع العدد لاختلافها
باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على
اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة
التي هي اعتبارية لما مر من الضابط يحكم به اي بذلك النوع من العدد العقل على الحقائق

اذا انضم

١٣٧

اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التماثل المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع فى محل مثل السواد والحلاوة فما يمكن اجتماعهما ودخل بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين ودخل بقيد وحدة المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما فى الوجود كبياض الرومى وسواد الحبشى واما التقييد بوحدة الزمان فستدرك لان الاجتماع لا يكون الا فى زمان واحد الا انه قد يتوهم ولو على سبيل المجاز اجتماع هذان الوصفان فى ذات واحدة وان كانا فى وقتين فصرح بوحدته دفعا للتوهم التجوز فى الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما عدما للاخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبتهما الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة فان اعتبر قبوله بحسب شخصه فى وقت اتصافه بالامر العدمى فهو العدم والملكة المشهوريان كالكوسجية فانها عدم اللحية عمن من شانه فى ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبى لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله له بحسب نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كالحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم الذى هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرناه ان المتقابلين تقابل العدم والملكة انما يمتاز عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والثانى ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان وقد يشترط فى الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان فى الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقى من التضاد اخص من المشهورى منه والحقيقى من تقابل العدم والملكة اعم من المشهورى منه على عكس تقابل التضاد وهذا معنى قوله ويعاكس هو وما قبله فى التحقيق والمشهورية والمشهور فى تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر فى العدمى محل قابل للوجودى فهما

١٣٦

اذا انضم بعضها الى بعض فى العقل انضماما بحسبه اى بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما واذا انضم اليهما واحد اخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد تعرض لها ولمقابلها فان الكثرة وحدة واحدة وعشرة واحدة فان كل ما له وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا يتسلسل الوحدات بل ينقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت فى امثالها من الامور الاعتبارية وقد تشترك لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو فى مطلق الوحدة فينفصل اى يتميز كل منهما عن الاخرى بالمشهور اى بما اضيف هى اليه فان وحدة زيد تمتاز بزيد عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو تمتاز بعمرو عن وحدة زيد وسيجئ ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا لانه الوحدة نفسها ليست اضافة حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه يعرض لها اضافة الى معروضها لانا نقول تلك الاضافة كما تعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا وذكروا فى شرح هذا المحل من المتن ما يقضى منه العجب وكذا المقابل يعنى ان الكثرة ايضا يعرض لها شركة وتتميز عن مشاركتها بمعروضها وتضاف الوحدة الى معروضها فى اتحدت باعتبارين والى مقابلها بالثالث اى الوحدة يعرض لها اضافات ثلاث اثنتان بالقياس الى معروضها واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانيتهما باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهى انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت بينهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع موصوفها كذلك الحال وكذا المقابل اى الكثرة ايضا يعرض لها هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة والكثرة بل كل صفة الثلث فانها كثرة لمعروضها وحالة فيه ومقابلة للوحدة و يعرض كما لمقابل الوحدة ما يستحيل عروضه لها اى للوحدة واراد بما يعرض ههنا معروضيتها من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعنى تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد والملكة وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان ويعاكس هو وما قبله فى التحقيق والمشهورية وتقابل التضايف قال الحكماء الاثنان ان كانا متشاركين فى تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او غير متقابلين والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع

العدم والملكة اولانهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين
كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف
لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما فى كل موجود
مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو عدم البصر عما هو قابل له فان اريد
باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار بحرف السلب والتقابل
بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اقول فيه نظر
اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدميين مضافا الى الاخر وعلى تقدير عدمه
الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعنى المفهومين اللذين اضيف اليهما
العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة
فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل
السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم
والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول عن قابلية البصر
فان ملكتيهما اعنى قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع
العدميين فيه وذلك لان عدم الحول قد يشترط ان يكون عما من شانه ان يكون
احول وعلى كل من المقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما فى كل موجود مغاير لما اضيف
اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو
البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء
البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاتحاد
بينهما بمجرد حرف السلب فى اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم
اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم
الاعم مقابل لمفهوم العمى فى نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم
البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما
عدميان واما انتفاؤه لكذا او لكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة
بالخاص لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل
بينهما بالسلب والايجاب ان اريد به ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع
العمى تقابل السلب والايجاب فذلك تم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه
ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اريد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل

السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام فى تقابل سلب قابلية البصر
مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم اللازم ووجود الملزوم
متنافيان فى المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام فى وجود الملزوم لمحل وانتفاء
اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى
ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الاخر كالعمى و
اللاعمى فى السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما مضافا الى الاخر كعدم القيام بالنفس
وعدم القيام بالغير فى المتضادين وكذا الوجودى والعدمى اذا لم يكن العدمى عدما للوجودى
كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان فى المتضادين الموضوع بذلك وعلى هذا لا يصح
قول للمصنف وهما اعنى المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا فى تعريف المتقابلين
الموضوع بدل المحل واراد وا به المحل المستغنى عن الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد
فى الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر اخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكرنا و
لذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد
بامتناع اجتماعهما فى ذلك على ما ذكره بعض هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه
لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد لا يسمى
تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس فى تعريف المتقابلين بخلاف مفهومى
البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول فى محل فان قيل من التقابل
ما يجرى فى القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا
بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا لا شئ من الحيوان بانسان على ما قال
الشيخ فى الشفا ليس الكلى السالب يقابل الكلى الموجب مقابلة بالتناقض بل هو
مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا
كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد
فى اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل قلنا
يعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت اذ المراد
من الحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض فى محالها والصور فى موادها وما هو باعتبار
اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ فى الشفا ان المتقابلين بالايجاب
والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية وان
فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين اللفظين على

موضوع واحد فى زمان واحد ثم وقال بعضهم ان من التقابل تقابل الايجاب والسلب
ومعنى الايجاب وجود اى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده فى نفسه او وجوده
لغيره ومعنى السلب لا وجود اى معنى كان سواء كان لا وجوده فى نفسه او لا وجوده
لغيره اقول وبما نقلناه يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه
صدقه على شئ فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة
بالصدق خبرية فهما فى المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار
وقوع تلك النسبة ايجابا او لا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا
اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شئ فيكون مفهوم
اللافرس ح هو مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب فى الحقيقة ههنا
اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا
ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم اخر ولا نسبة مفهوم اخر اليه لم يمكن لك ادراك
وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس
الماخوذان على هذا الوجه متباعدان فى انفسهما غاية التباعد ومتدافعان فى الصدق
على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد تقرر ان المعتبر فى
المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومى الفرس واللافرس حلول فى محل فلا
تقابل بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومى البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخير
فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب
فى تقابل السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور
ورودهما الا على نسبة وعليه مبنى قول المص وهو راجع الى القول والعقد يعنى
ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة التى هى عقلية ايض
فاذا حصلا فى العقل كان كل منهما عقدا اى اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل
من العبارتين قولا فمثل مفهومى البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا
يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل الايجاب والسلب و
ظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة وبما نقلنا
عن الشيخ من معنى الايجاب والسلب المراد ههنا يضمحل ذلك الاشكال بالكلية
فان قلت على ما ذكرت من معنى الايجاب والسلب يلزم ان يكون تقابل الموجبة
الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شئ من الانسان

بحيوان

بحيوان تقابل الايجاب والسلب لان الحكم فى الاول بوجود الحيوانية للانسان وفى
الثانى بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب
ان يكون فى تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الاخر على
ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلى كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا
فان السلب الكلى هو رفع الايجاب الجزئى ولا يكون رفعا للايجاب الكلى فالسلب
الكلى مع الايجاب الكلى متقابلان ليس احدهما عدما للاخر ويمكن تعقل احدهما مع
قطع النظر عن الاخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذى ذكرناه اقول فظهر
فساد ما قيل من ان اطلاق الضد على الكلية لاجل المشابهة مع الضد من حيث
امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين تقابل التضاد حقيقة
بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذى هو اعم من التناقض ولعل منشأه
ما وقع فى عبارة الشيخ على ما نقلناه انفا من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا
كان المتقابلان بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد
فى اعيان الامور ومقصود الشيخ ان تضاد الكليتين تضاد بين الامور العقلية
لانها بين النسب الحكمية التى هى امور عقلية يشبه التضاد بين الامور العينية كالسواد
والبياض ولما كان هناك مظنة ان يتوهم ان التضايف جنس للتقابل فانه يصدق
عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه
مندرجا تحته اجاب بقوله ويندرج تحته اى تحت التقابل الجنس اى التضايف
باعتبار عارض يعنى ان مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف
من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من التقابل
اخص منه على قياس كون مفهوم الكلى من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن
حيث انه معروض لمفهوم جنس الحصة اخص وبالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض
اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص ايض وقد
يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه
واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم منه ولا استحالة فى اندراج مفهوم من حيث
هو هو تحت اخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق على افراده كالحيوان فانه
بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق
بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم

١٤٢

تحت الاخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك المفهوم تحت الاخر وكذا الحال بين مفهومي التقابل والمضاف فان مفهوم التقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف ومن حيث هو مندرج تحت المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الاخر اعني المندرج فيه عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في مبحثنا فلا لانه من المستحيل ان لا يصدق ذاتي الشئ على ما يصدق عليه ذلك الشئ قلت اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام في انفسها فكلا وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل اقول وفيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على الاقسام انفسها صدق التضايف ايضا المفروضة عليها انفسها ولا ارى في ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه غاية ما في الباب ان يكون صدقهما على الاقسام صدقا عرضيا وقد ترقى في شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل والضمير في قوله ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك لا استحالة فيه باعتبارين فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لحصة من التضايف اخص منه لكن يشكل ح قوله وهو مقولية عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا لما تحته فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت خصوصا في الهيات الاعتبارية او يقال اطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس جنسا لاقسامه بان تعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف ظاهر في التضاد واما في الباقين فتردد قال الامام انا قد نعقل ماهية المتضايفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضايفين بالتقابل وكان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا للذوات المتقابلات كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي لاقسامه التي هي عوارض تلك الذوات و اشدها فيه السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشئ اما رفعه

اوما

١٤٣

اوما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشئ قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشئ معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا حكم بالمنافات بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم يناف قطعا فالمستلزم لرفع الشئ انما ينافيه على سبيل التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما اخر مغايرا لرفع المفهوم الاول فما لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الاخر ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم الاول فيجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافات لذاتي المفهومين ولذلك قيل فهمنا انا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجية عن مفهوم منع ذلك لذاته من اعتقادنا انه خير ويظهر مما ذكرنا ان المنافات الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداهما انما تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه اثبات الشر لصدقهما على ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي سلب الخير في ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافي ايجاب الخير في سلبه ولما انحصر منافي ايجابه في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا لا ينافي سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا لا ينافي ايجاب الخير الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضي الا ان ايجاب الخير ينافيه سلبه واما انحصار منافيه في السلب فكلا ولا ترى ان ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير ولئن سلم انحصار منافي ايجاب الخير في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى والاقوى لا بد له من شئ هو اقوى منه الثالث ان الخير مثلا عقدين عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي له لا تخرج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان العرضي اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا لمعروضه لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لافتقاره في التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة

المباشرة فلم لا يكون الحال هنالك كذلك وفي بعض النسخ واشدها فيه الثالث بدل قوله
واشدها فيه السلب ووجه بان التضاد مشروطة بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع
الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح
سلب الاخر مع ان ذلك الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد
المشهوري على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين يشتمل على اجتماع السلب والايجاب
مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر وان اراد اعم من ذلك فالعدم
والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو
التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة
والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي ويقال للاول التناقض
يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى
بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض هو اختلاف القضيتين بحيث يقتضي
لذاته صدق احديهما كذب الاخرى فاعترض عليه بعض المحققين بان التناقض كما يقع
بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه
عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما
خصصوا بحثهم بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة
على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم
ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض
بين القضايا حيث صار قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في
العلوم الحقيقية بل وفي اثبات احكامهم من العكوس وانتاج الاقيسة لا جرم خصصوا
نظرهم بالتناقض بين القضايا ونبهوا في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم التناقض
بالمفهومين المتمانعين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا اقول وبما
ذكرنا ظهر فساد ما قيل من ان مفهوم الانسان مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شيء
ودخل عليه حرف السلب حصل سلبه فهو مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة
في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرفت في مباحث عدول القضايا
فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المتمانعان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا
من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا فساد ما قيل بعد ذلك من
ان نفس المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعى ان التنافي اما في التحقق

والاتفاق

والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الاخر كان في نفسه مشتملا
بعدا عنه جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان المأخوذان على الوجه المذكور
متناقضين وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه
عن شيء لانا قد ذكرنا انهم يسمون تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات
او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تسمية معنى بلفظ الى تفسير ذلك اللفظ
بمعنى اخر يساوي ذلك المعنى ويتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان يعني ان تحقق
التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون
نقيضا له من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا
فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان و
وحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة و
الفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما في زيد قائم
وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجار او زيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا
او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض و
ليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي اسود بعضه و
ليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل و يصدقان او يكذبان معا
وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا
المحصورة فبشرائط تسع وفي بعض النسخ فبشرط تاسع اي يشترط فيها شرط تاسع وهو
الاختلاف فيها اي في الحصر بان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان القضية
الكلية على من تحقيقه فيجوز مع تحقق الشرائط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين
كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا
بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات شرط عاشر وهو الاختلاف
في الجهة ايضا اختلافا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احديهما صادقة
والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب
الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان
بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة
بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض
فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا يتناقضان في المادة المذكورة

مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة متناقضتان بعد تحقق الشرائط الثمانية المذكورة
وذلك لان الاختلاف بينهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في
المادة المذكورة متناقضان لذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا
اعتبر في احدى القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق
فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات
لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس
ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه
في اخذ النقيضين ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا
ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان
اختلاف الجهة على اي وجه كان لا يكفينا فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها
بعينها فاخذ نقيض القضية ان ينفى عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب
على لفظها قصدا الى سلب معناه فاي حاجة في ذلك النقيض الى الاشتراط بالشرائط
المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض قلت الامر على ما
ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان تكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا
تتغايرا الا بان في احديهما سلبا وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن
في القضيتين انهما متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر
يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط
الوحدات الثمان تفصيل لذلك المجمل اعني اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب
والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين
وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان
او الى اثنتين اعني الوحدتين الاوليين او الواحدة اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم
رد لهذا التفصيل الى الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف في الحصر فلما
عرفت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت ايضا انه
قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان
لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما
هو لرفع اللبس والصون عن الخطاء في اخذ النقيضين واما التفصيل الذي يورده
المنطقيون في تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا

عنـ

عند ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في المناقضات قضايا محصلة
مضبوطة ويحصل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله
وفي الموجهات بشرط عاشر لم يرد به ان المطلقات الشخصية او المحصورة تناقض
بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية الشرائط الثمان واذا كانت
محصورة الشرائط التسع كما يوهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد ان
هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض
بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال لتناقض القضايا شرائط ثمان
تتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط آخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض
الشخصيات تكون تسعا وفي المحصورات عشرا ونظير ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرائط
الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات في المختلطات
واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا يسمى القضية معدولة وقد زعم بعضهم
ان المعدولة لا بد وان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل نعلى هذا
يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه
او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا
اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان للموضوع
مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا كما حقق
ذلك في موضعه وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا اي الموجبة المعدولة تقابل الموجبة
المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد
في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند
وجود الموضوع فجاز كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق مقابلاهما
بالضرورة وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين
زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج
المستلزم للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا
منهما عند الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بامر آخر يتوسطهما كالشفاف الخالي
عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن
عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمز المتوسط
بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما

بقى لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا
ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هنا اثبات حالة متوسطة بين الثقل
والخفة ولا يعقل الواحد ضدان لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا
بين اثنين منهما وهو منفي عن الاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس قالوا الاتضاد بين
الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد وانما التضاد بين
الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون
الذي هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم
بان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر
فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا بان الفضيلة والرذيلة ليستا
ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذا الخير والشر بل لا يصح القول
فان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا قد نعقل
الاشياء التي يطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها
خيرات او شرورا او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض
التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا
تقرير جواب دخل مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل
والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب
اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت واحد وتقرير الجواب ان
جعل الجنس والفصل واحدا في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا
يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا ممتازا
بالوجود عن الاخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في
الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في
الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول فيه نظر لان
التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية فانهما
متضادان مع انهما من ثواني المعقولات بل وبين الامور العدمية اعني ما يكون العدم
جزء لمفهومها كما في مثال عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير ولو سلم ان
التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في الاعيان
انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبائع

في الاعيان

في الاعيان وكل من الجنس والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان واعلم ان
هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي لا للمشهوري ولم يتعرض هيهنا من اقسام التقابل
للاضافة ولم يبين احوالها الان بحث الاضافة يجي مفصلا في مباحث الاعراض

الفصل الثالث في العلة والمعلول

كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام
فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما
وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا يصدر عن شيء
منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي
فاعلية ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده
ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون به الشيء بالفعل
كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف
ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل
السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد لنوعها
هكذا قيل واقول فيه نظر لانه لما تحقق هيهنا فرد من نوع صورة السيف وجب
ان يتحقق فرد من نوع السيف ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف
لم تتحقق هيهنا فالصواب في الجواب ان يقال لا نسلم ان صورة السيف تحصل في الخشب
واما ان يكون الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة والمراد بالعلة المادية
والصورية ما يخص الاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر
والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهاتان العلتان للماهية داخلتان في قوامها
كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فتختصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيتين
المشاركتين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ما منه الشيء كالنجار
للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير وهو العلة الغائية
وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية تختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون
الماهية والمادة والصورة لا توجدان الا للمركب والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار
فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة
فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود
للفاعل والغاية انما تكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي
فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتأخرها عنه في الوجود فلها اعني الغاية علاقتان

١٥٠

العلية والمعلولية بالقياس الى شئ واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي و
لينبي جميع ما يحتاج اليه الشئ بمعنى ان لا يبقى هناك امر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون
مركبة من عدة امور النسبة علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر من ان العلة التامة
قد تكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في
تاثيره ولا تصور مانع اذ لا بد من اعتبار امكان المعلول مع العلة فالتركيب لازم
لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشئ ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم
يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة
ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر
لان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة مع كونه
صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التاثير
فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع
اجزائه التي هي عينه يكون جزء من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر
بالعكس فاطلاق لفظة العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يكون ذلك اصطلاحا اخر وليس
مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما
يحتاج اليه الشئ ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشئ معدوما ومن
ضروره انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري
وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط و
عدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبعد بهذا العقل وان تجوز ان يكون
العدم مؤثرا في الوجود لكن تجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر في الوجود فلا امتناع في
استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تاثيره باقتران امور عدمية معه فلا
يلزم تاثير المعدوم في الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى
مؤثر موجود وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن
امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضا
لمقوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود
مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر
عنه بذلك فيبقى الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك
تكلف بل هو خلاف الواقع لان مدخلية الشئ في وجود اخر اما ان يكون بحسب وجوده

فقط

١٥١

فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه
فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعد اذ
لا بد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم واعترض على حصر
العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والالة كالقدوم للنجار والمعاون
كالمعين للنشار والوقت كالصيف الذي يصبغ الاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع
للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول
الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارجا عن المعلول مع انه ليس ما
منه الشئ ولا ما لاجله الشئ واجيب بانها في الحقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل
انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو
المستقل بالفاعلية والتاثير فلا يكون كذلك الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع و
منهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا
ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل مما ذكرنا
يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول وما منه ولا ما لاجله ولا نعني
بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شئ يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شئ من
الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل
بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكر انما هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك
المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشئ بلا واسطة اقول لكن يبقى شئ
وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة
في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشئ الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل
والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة وجعل هذه
المذكورات شروطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشئ
اما جزء له او خارج عنه والثاني اما ما منه الوجود او ما لاجله او لا هذا ولا ذاك
والثاني اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو
المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس او الفصل او جزءا خارجيا
وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي
وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد بها الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها او باسماء اخر
كما يقال للعلة المادية جزء وركن ويقال للمادية مادة وطينة ويقال للغائية غاية وغرض

فالفاعل

١٥٢

فالفاعل مبدء التاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول بعد عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة لانه يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان اخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاول لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح لان الترجح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما يقال من انه لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار وان جاز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته وتعلقها الكونه من شرائط التاثير موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره

ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول وانت خبير ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك لا يرتبط بما تبين من انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لانه وجود المعلول عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون متقدما عليه لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان كان الاول ثبت ما ادعيناه وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود فاعله ترجح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود فاعله ايضا ترجح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره بزمان محال بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا محالا ويجب تاخره عنه غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة قلنا لا نكون لا نجيء دبعد وجود العلة المستجمعة

لجميع

١٥٣

لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعد تقدمها بتقدم ذاتي ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع الازمنة فوجب ان يتحقق معلول الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطارئ على وجوده اذ بعدمه الطارئ يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المصنف يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام والا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز في قوله هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يتم ان لو قال بجواز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب في المعد يعني وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لا يستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول بعد المعد لان العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقال وان وجب في المعد دون وان جاز كان الجواب بما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع اوقاته الى علة ما لا الى العلة الموجدة له اولا حتى ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل فاذا وجد تا احديهما ثم انعدمت توجدت الاخرى في زمان انعدام الاولى

فوجد

فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام علته المستقلة والبرهان انما قام على امتناع اجتماع
علتين مستقلتين معا لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم
مقامه شرط اخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على
سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد
ذلك المعلول الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم تعدم هذه
العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان تعدم بانعدام الاولى ثم وجد
بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى
ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون علة مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم
تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يق انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون
علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجد
احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء فان قلت
ما ذكرنا انما يتم في تعدد العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعليتين من تاثير دون
تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تاثيره على احدهما لا بعينه قلنا اذا توقف
تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شئ منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف
تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون تاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا اخر
ويتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التاثير فانه اذا كان المانع مركبا من
امرين مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التاثير متوقفا
على خصوصية العدم الاخر فتاثيرا اخر انتهى كلامه اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المع
لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل ان انعدام العلة الاولى وجد علة ثانية واستمر وجود المع
بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود
الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده و استقلالها
لا يقتضي ذلك وان اراد باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق
او غيره نختار انها تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة
الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان وجود المع في زمان وجود العلة الثانية
الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يق فعلى
هذا يكون فائدة العلة الثانية وجود المع في الزمان الثاني بل استمرار وجوده ولا معنى
للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المع الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة

لانا نقول

لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني او
الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في ان انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني
وجودي العلتين زمان اخر لزم استمرار وجود المع وصار باقيا وذلك لا ينافي استقلال
العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد علتان تفيد احديهما اصل الوجود
وفي ان انعدامها توجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى قوله يلزم ان
لا يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا يهمنا كونها مستقلة اذ المط ان يثبت جواز بقاء
المعلول بعد انعدام علته باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع
اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام
الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم ان انعدم بانعدام الاولى تتبع اذ عينا
سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه
لم يكن خصوص شئ منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه
زوال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا اخر لو تم لدل على استحالة
ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مط وقد سبق انه لا استحالة في ان يكون
لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة
منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول
اما ان يتوقف على احديهما لا بعينها فلا يكون خصوص شئ منهما علة فلا تعدد في العلة
واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون
الاخرى علة هف والحل منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شئ منهما شرطا فلا تعدد
في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت
ان سببه الجهل بما هو علة حقيقة وكذا ما يق لا شك ان الاب له مدخل في وجود
الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة
فاعلية او شرط لسخونة الماء المتسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه
من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة معينة
علة فاعلية او شرط يتم بها العلة التامة لحركة المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم
ثم حصوله فيه زمانا مع امور يتجدد هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية
فيفيض عليه تلك الصورة من المبدء الفياض فتصوره انسانا وبقاؤه انسانا له علة
اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذا النار المجاورة للماء تعده اذ ته لقبول

السخونة

النحوية فنقض النحوية عليها من المبدء ومع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحدا في
ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن مثله مشروطا بامر لم يجز عند الحكما ان يصدر عنه اكثر من
واحد خلافا لاكثر المتكلمين وقد بنوه على ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه
في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم في ان المبدء الاول موجب او مختار
والحق ان الفاعل المختار اذا تعددت ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا
عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه
فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه كان داخلا فيه ومتنازعا فيه ايضا احتج الحكماء
بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كانت مصدريته لهذا غير مصدريته
لذاك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان
وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا فرضناه واحدا وان خرجا او خرج
احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل في الخارج لان للمصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند
الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا والمقدر خلافه فيكون الواحد الحقيقي
مصدر التلك المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل واجيب
تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن الواحد
الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو
اما داخل فيه فيلزم تركبه او خارج عنه معلول له لما مر انفا وننقل الكلام الى مصدريتها
حتى يتسلسل او نقول لو كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر عن
الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو مناف لما ادعيتم من اتحاد
المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فتستغني عن
المصدر قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها يصدر عنها معلولها
المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول
اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه
البرودة فلا بد ان يكون له مع البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها وبحسب
ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية
هي المصدر فتكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك
الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى ويكون العلة بحيث يجب عنها المعلول
منها ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية

ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم نقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد
امر مخصوص له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له مع ذلك غيره
وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز مما لا ينكر فاندفع المنع
وهو ظاهر والنقض ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى المذكور
عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان
لا يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر لما مر انفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة
فيلزم كون احدهما لا اقل خارجا معلولا له ويتم الكلام الخ واعترض عليه بانه لم لا يجوز
ان يكون لذات واحدة لجميع الجهات خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة
واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر
عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع
كل صادر معين فلا نم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر
فتكون موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة
يجب ان تكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر
عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي اخر له خصوصية مع معلول
اخر فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع الماخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر
ما له مدخل في الصدور وسلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا
المعنى يجب ان يكون موجودا لا يقال اثبات المط ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل
يكفيه تقدمها على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول
لو اوجب تعدد الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشيا
كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما
يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما يقال من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق
في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه فيتقدما نه ولا يكفيه ثبوت المسلوب
عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء
كثيرة فمدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف في حد نفسه في الخارج
بالسلوب والاضافات وان لم تكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف
على تعقل المسلوب عنه والمسلوب وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف
لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر

مستلزما التعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فانا لما راينا ان الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المعلول تعددت العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب والجواب ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما راينا نارا ولا ماء معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الاخر انهما متغايران فلو راينا اثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا و ب مثلا كان مصدر ا ولما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا عن صدور ب وهذا الوجه كتب ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة الاخر والا معلولا له بوسط او غير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته تكثر بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية ولئن كان جوابه هذا ظاهر لانها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات يختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدءا للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور واقول ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمسح في

مشخ

شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه اوجب قال فانا فرضنا مبدا اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر من ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء اخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر اليهما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له وهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه في الوحدة النوعية لا عكس بمعنى ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة انه لا يفتقر في التاثير الى شيء اخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة امتناع استغنائه

عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب المعلول الى علة ما ويكون تعيين العلة من جانب العلة واعترض صاحب قف بان في ما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين من جانب العلة التزاما لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم الخ بل الى مفهوم احدهما لا بعينها الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المع الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي مثلا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو عم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا قلنا ان نختار في الدليل الثاني شقا رابعا وهو ان يتوقف المع على احدى العلتين لا بعينهما فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان يعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها فيلزم احتياجه الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارد تا على سبيل البدل اما ابتداء او على التعاقب لا يلزم محذور فان المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هي الموجودة ح دون التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء عنها ايضا لانهما انما يكونان للوجود الخارجي فان استغناء شيء عن العلة معناه ان يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا يتصف بشيء منهما والطبايع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيها اشخاصها وقول القوم ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون له علل متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اي العلية والمعلولية من ثواني المعقولات اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث يعرف بالتامل وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة

الى امرين يعني قد يكون شيء علة لامر ومعلولا لامر آخر كالعلل المتوسطة ولا يتعاكسان اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بواسطة او بغيره ولا المع علة لعلتها كذلك وهذان العنيان مثلا زمان وهذا هو الذي يقال له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما يذكر على بطلان التسلسل وكانه يدعي بداهته كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على علة المتقدم عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين و اعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات فح نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته وهو عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره بالدليل عليه ثانيا فانا من وراء المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك التقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال الامام فالاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقار كل واحد الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وبما يعني الوجوب والامكان متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشا منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون مما نحن بصدد ابطاله اذ كلامنا في بطلان الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد تحقق الدور يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما لا من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك لان ترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك الشيء وعلى كونه مفتقرا ومنشا الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي بانه ان اراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مط فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من

قال ودليلا في معروضاتها في سلسلة الى قوله بل كل ما
اقول لما
ابطل الدور شرع في
ابطال التسلسل وهو وجود
علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير
متناهية وذكر في الدعوى بقوله ولا تنتهي اى معروضاتها
يعني معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة الى غير
النهاية واحتج عليه بوجوه الاول ان كل واحد من تلك الجملة ممكن
والممكن يمتنع حصوله بدون علته الواجبة فكل واحد من تلك
الاحاد يمتنع حصوله بدون علته الواجبة ثم تلك العلة الواجبة ان كانت
واجبة لغيرها كانت ممكنة لذاتها وكانت مشتركة لسائر الممكنات في
امتناع الوجود بدون العلة الواجبة فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي
طرف السلسلة فيكون السلسلة منقطعة وفي هذا الوجه عندي نظر
كشف المراد للعلامة الحلي قدس سره

من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التاخر اى تاخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التاخر ما جاء من الشبهة في التقدم بعينه اذ نقول ح ان اردت بتاخر المع معنى المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للاخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى اخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي اقول الجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة والمعلول ترتبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هنالك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى نقول له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وبالنسبة الى المع كونه معلولا ومتاخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فحاصل الاستدلال انه لو كان شيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم توقف الشيء على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى نفسه وذلك باطل ضرورة فان قيل اللزوم مم وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيئان مهية كل منهما علة لوجود الاخر او مهية احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المع مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان كون مهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لا بد وان تكون موجودة قبل وجود معلولها ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه ولا تنتهي اى معروضاتها في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اى من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجب ذلا فتوجده وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المع لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اى ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن لم يوجد شيء منها فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة

اقول

وقال في امتناع التسلسل وهو المسمى ببرهان التطبيق وهو دليل مشهور
وتقريره انا
اخذنا جملة من العلل والمعلولات
الى ما لا يتناهى ورفضنا جملة منها
فقطعنا منها جملة متناهية ثم اطبقنا احدى
الجملتين بالاخرى بحيث يكون بسبب كل واحد من
الجملتين واحدا فان استمر الى ما لا يتناهى كانت الجملة الناقصة
مثل الزائدة هذا خلف وان انقطعت الناقصة تناهت ولزم
تناهي الزائدة لانها زادت على المتناهي بمقدار متناه فهي متناهية
كشف المراد للعلامة الحلي قدس سره

اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة وللتطبيق بين جملتين فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم تفصل منها هذا هو برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احدهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدد متناه فنطبق بين الجملة التي قد فصل منها احاد متناهية والجملة الاخرى التي لم تفصل منها تلك الاحاد اى نطبق الجزء الاول من احدهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو مح وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بمقدار متناه فيلزم تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي وايضا المح انما لزم من المجموع اى من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها حتى يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احدهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه مح وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها واجيب عن الاول بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع وعن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هو متناهية وعن النقض بالاخيرين بالباقيين اعني الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي توجد معا لكن لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة بان المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيهما واجراء برهان التطبيق فيهما وسيصرح المصنف بذلك في مبحث حدوث العالم واما الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى اجتماعها في الوجود والترتب بينها فانهم يقولون بانه

اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل وكان بينهما ترتب ايضا فاذا جعل الأول من احدى الجملتين
بازاء الأول من الجملة الاخرى كان الثانى بازاء الثانى وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن
موجودة فى الخارج معا لم يتم لأن وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى ليس فى الوجود الخارجى
اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج فى زمان اصلا وليس فى الوجود الذهنى ايضا لاستحالة وجودها
مفصلة فى الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد
الأخرى الا اذا كانت موجودة معا اما فى الخارج او فى الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت
الأحاد موجودة معا ولم يكن بينهما ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الأول بازاء الأول
كون الثانى بازاء الثانى والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما
بازاء واحد من الاخرى اللهم اذا لاحظ العقل كل واحد من الأولى واعتبر بازائه واحدا من الاخرى
لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا فى زمان متناه حتى
يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح
ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك فى
الأول اذا طبقت طرف احد الحبلين على طرف الاخر كان ذلك كافيا فى وقوع كل جزء من
احدهما بازاء جزء من الثانى وليس الحال فى اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك فى التطبيق من
اعتبار تفاصيلها اقول وقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة
التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الأمور الممكنة وان لم يكن بين احادهما ترتب
والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف ولا يحتاج فى ذلك الفرض الى ملاحظة
احادهما مفصلة بل يكفى فى فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل
على ان الأمور الغير المتناهية الموجودة معا ممتنع سواء كان بينهما ترتب او لا ولأن التطبيق
باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد
احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق برهان اخر على استحالة التسلسل تقريره انا نأخذ
المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل فى جانب العلل او العلة المحضة اذا
كانت التسلسل فى جانب المعلولات ونجعل كلا من الاحاد التى فوقه على التقدير الاول وتحتها
على التقدير الثانى متعددا باعتبار وصفى العلية والمعلولية لأن الشئ من حيث انه
علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل
والأخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلية على التقدير الأول
لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة

عليهما

عليهما بمرتبة وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة عليه وانما تغايران بحسب وصفى
العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يتصور الانطباق بينهما وكل علة ومعلول منطبقين
لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث لم يبق منها واحد
غير منطبق كان هناك علة فاذا انطبقت متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها
شئ من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علة فلا يكون
علة متقدمة عليه بل واقعة فى مرتبته وقد عرفت بطلانه فزيد سلسلة العلل على
سلسلة المعلولات بواحدة وفيه انقطاع السلسلتين وكذا كل معلول على التقدير
الثانى لا ينطبق على علته بل على علة معلوله المتاخر عنها وعن ذلك المعلول ايضا فكل معلول
وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة سلسلة
المعلولات على سلسلة العلل بواحدة وينقطع السلسلتان معا ولأن المؤثر فى المجموع
ان كان بعض اجزائه كان الشئ مؤثرا فى نفسه وعلله ولأن المجموع له علة تامة وكل جزء
ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشئ هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك
الجملة برهان اخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذا اخذ بحيث لا يدخل فيها
غيرها ولا يخرج عنها شئ منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائه فى
الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شئ من اجزائه واما الامكان فلافتقاره
الى جزئه الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فموجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر
الاستحالة واما جزء منه وهو ايضا ممتنع لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله
بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الأجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه
اذ لو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا اخر لتوقف حصول ذلك المركب عليه ايضا فلم
يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزءا لان كل
جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه
وقد عرفت ان العلة المستقلة للمركب من الأجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء
منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستندا
الى علة موجدة داخلة فى السلسلة والا توارد علتان على معلول واحد شخصى وهو
خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الى اخر منها
الى غير النهاية هف وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة فى السلسلة والا توارد
علتان كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية وبما ذكرنا

لا الى النهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج
الى علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياج السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل
مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة
بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار
في الايجاد الى معاون خارج على ما تحققت وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج
عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة لا
يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه
بان يكون علة الجملة لكونها اكثر تاثيرا قلنا ثم بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين
للعلية لان غيره من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة بل يحتاج في ايجادها
الى معاون خارج هو علتها القريبة وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نم افتقار الجملة
المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة
كل واحد منها بعلته وقولهم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته
من اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الاحاد
وما قيل جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين
السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود اخر ممكن
محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هنالك الا ممكنات كل احتاج
كل منها الى علته وما بقي ان وجودات الاحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال عن
التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج
اليه فقد عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فيجب ان يكون مقدما على
قوله ولان المؤثر في المجموع الخ وجه اخر لو ذهبت سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة
عدد المعلولية على عدد العلية وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفان تضايفا
حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين وجد
الاخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد من عدديهما واحد من الاخر فيكونان متساويين
في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة في السلسلة وهو معلول على ما هو المفروض
وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى
غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة
فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه اخر لو وجدت سلسلة غير متناهية سوا

من التمير واندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة
كونها نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك
الشيء كما في المركب من الواجب والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها
من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ثم وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس نفس
ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل
لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض
اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة
الفاعل المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده بل مع فاعل
الخشبات ثم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء يحتاج الى علته فلا يستقل بدونها
ان احتياج العلة الى ما هو علة لها بوجه ما لا ينافي استقلالها بل انما ينافي احتياجها
الى ما هو علة لمعلولها وينافي ايجاده وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب
من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى
يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث
اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول
ان لم توجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظ
البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير عن علته المستقلة بالايجاد
فلظهور بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون
كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب
مترتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء بحيث كل جزء منه بجزء منها
يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد
المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزء منها اذ من اجزائها ما يجوز ان
يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي
كل منها محض العلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل
بحسب العلية المتقدمة عليه بحسب الرتبة حيث يعتبر من جانب التناهي ولذا
يعبر عنه عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فانه جزء
من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققه ويقع بكل جزء منه جزء منها فان نفس جزء من
السلسلة يكون علة المجموع الذي قبلها فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله

لا الى

كانت من العلل والمعلولات فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان تكون مساوية لعدة احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف لان معناها ان يوخذ كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد ح تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعنى الجملة التى بقدر عدة الالوف اما ان يكون من الجانب الغير المتناهى وعلى التقديرين يلزم تناهى السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيتاتى الترديد والزوم التناهى على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين الحاصرين سما طرفا السلسلة والمقطع الذى هو مبدء الجملة الثانية اعنى الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتالفة من تلك العدة من الالوف والمتالف من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثانى فلان الجملة التى هى بقدر الزائد على عدة الالوف تقع فى جانب المتناهى وتكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرف السلسلة ومبدء عدة الالوف وهى اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهى عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهى السلسلة لتناهى اجزائها عدة واحادا على ما مر وقد يمنع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوى والتفاوت من خواص المتناهى ويمكن دفعه بدعوى الضرورة فى ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين فهما اما متساويتان او متفاوتتان ويتكافى النسبتان اى العلية والمعلولية وليس المراد بهما هيهنا العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمفعولية على ما ستتضح فى طرفى النقيض اى الوجود والعدم على معنى انه اذا تحققت العلية فى معروض وجودى تحققت المعلولية فى معروض وجودى وبالعكس يعنى اذا تحققت المعلولية فى معروض وجودى تحققت العلية فى معروض وجودى وهذا معنى تكافيهما فى الوجود وايضا اذا تحققت العلية فى معروض عدمى تحققت المعلولية فى معروض عدمى وبالعكس يعنى اذا تحققت المعلولية فى معروض عدمى تحققت العلية فى معروض عدمى وهذا معنى تكافيهما فى العدم وذلك لانه لا يمكن تاثير العدمى فى الوجودى ويلزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت علته الفاعلية وجودية ايضا فان ثبت

ان تاثير

ان تاثير الوجودى فى العدمى لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه اذا كانت العلة الفاعلية وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان للمعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل فى اثباته من انه ان صح ان عدم العلة عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودى علة فاعلية للعدمى والا لكان عدم الوجودى علة فاعلية لعدم العدمى الذى هو وجودى هف اقول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودى الذى هو علة فاعلية للعدمى هو الواجب ولا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة الوجودى علية وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودى وجوديا لكان عدميا ومثل ذلك العدمى لا بد لها من علة موجودة اذ الموجود لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة علة لذلك العدمى لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودى علة له اى لذلك العدمى فيتوارد علتان على معلول واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون لكنه علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجبة انه من الممكنات ما لا يدخل فى الوجود ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون علته واجب الوجود لا يتوقف فيلزم ان يكون معلوله ايضا موجودا لوجود علته لجواز ان يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافى لازميهما قال الحكماء البسيط الحقيقى الذى لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما يقول الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد النسبة اى عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتنافى لازميهما اعنى الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل التام يجب عند وجوده وجود المفعول والقابل له لا يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا اجتمع شرائط تاثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول منه فكذا نقول ان القابل اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا فى بعض الصور موجبا لمفعوله من انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله

وايجابه من حيث انه قابل في شئ من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لايوجب اصلا فلو اجتمعا في شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو مح اقول مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولامحذور في ذلك

ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول لو كان محتاجا الى العلة في ذاته وماهيته يجب ان يكون ماهيته مخالفة لماهية العلة والا لزم ان يكون ماهية المعلول محتاجا الى نفسها وانه مح وان كان محتاجا الى العلة فيتشخصه لا في نوعه وماهيته جاز ان يتفقا في الماهية وان يختلفا فيها ولايجب صدق احدى النسبتين على المصاحب اذا كان شئ علة فاعلية لاخر وكان هنالك شئ ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لايجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك الاخر بل لايجوز ذلك لامتناع ان يكون لشئ واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لايجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لايجوز ذلك اذا فرضت عليتها لهما من جهة واحدة وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص اخر والا لم يتناه الاشخاص يعني لو كان الشخص من العنصريات بحسب ذاته وماهيته علة لاخر منها لزم ان يكون كل شخص علة لاخر منها لاشتماله على تلك الماهية ويلزم لاتناهي اشخاص العناصر مترتبة موجودة معا وفيه نظر لانا لانم انه يلزم ان يكون كل شخص علة لاخر وانما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاشتماله على الماهية العنصرية علة لذلك الشخص الاخر المعلول فرضنا ولاستغنائه عنه بغيره دليل اخر على ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل نسبة كلها في ذلك سواء فيستغني ما فرضناه معلولا عما فرضناه علة بغير ذلك المفروض هف وفيه نظر لان معنى العلية الذاتية على ما مر ان يكون علة بماهيته وحقيقته لا ان يكون العلة هي الماهية بحيث لايكون لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المعلول واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ولعدم تقدمه دليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر لايتقدم بالذات على شخص اخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على شخص اخر منها ومتاخرا عنه وهو مح والعلة الذاتية لابد وان تكون متقدمة بالذات على المع وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر لاينافي التقدم الذاتي بحسب نفس الامر وامكان

التقدم

١٧١

التقدم والتاخر بحسب نفس الامر ممنوع ولتكافؤهما دليل اخر تقريره ان الشخص من العناصر لكان شخصا اخر في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للاخر من العكس والمتكافئان لايكون احدهما علة للاخر ويرد عليه وعلى الدليلين الاولين والثاني انها مبنية على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب الماهية وهو ممنوع ولبقاء احدهما مع صاحبه دليل اخر تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص اخر والمعلول لايجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا الحكم ممنوعة والاستواء في الشخصية على تقدير التسليم لايفيد ذلك والاستقراء الناقص لايفيد يقينا والفعل منا يفتقر الى تصور جزئي ليتخصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اشارة الى مبادي الافعال الارادية المنوية للنفس الحيوانية وهي اربعة مترتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشئ الملائم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجح احد الامور المتساوية على الباقية ويليه شوق وينبعث عن ذلك التصور وينتسب الى شوق نحو طلب وانما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشئ اللذيذ او النافع اذا كان مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة وانما ينبعث عن ادراك منافاة في الشئ المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة و يدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لايشتهيه كما في الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من شرعيا او حمية وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه التحريك من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء هذا وقيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمتنع من وقوع الشركة يتوقف على وجوده لانا قبل حدوث السواد المعين مثلا لانتصور الا سوادا واقعا في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كانت الوفا لايكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث تشخصه المانع من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجاب المص بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الاجماع اياه المتوقف

على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدء لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله
في الخيال ايضا مبدء لحصوله في الخارج فلا يلزم الدور والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة
بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة الى
جواب سؤال ربما يورد فيقال الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشية
من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها
بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع
المسافة باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان الافعال
الجزئية الصادرة عنا لا يحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور
الحركة عن الارادة الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة
يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من
حدودها وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه و
بين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين
من حدودها تخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه
ويبقى واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب
عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة باستمرار الحركات وكما ان
استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات و
الارادات هكذا متجددة منصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها وان اعترض بان التخيلات
والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها
كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان
ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للوجود اجاب
بقوله يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول
تخيلات وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى اخرها يعني
ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور في انعدامه حال حصول اللاحق لان العلة المعدة
يجب ان لا يجامع المعلول على ما تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير
من حركاته الاختيارية على مسافة كمشيه مثلا انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية
مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها اما للغفلة عنها او لاشتغال نفسه بشاغل
من خوف او مرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من

الحدود

الحدود التي تفرض في المسافة او تخيل بعضها دون بعض الاول يقتضي تصورات غير متناهية
فرات غير متناهية لان المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل نصف من تلك الانصاف التي
لا يتناهى شانه ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثاني يوجب
جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها لانه اذا جاز ذلك في بعض
المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون ح التخيلات والارادات متصلة
كما زعم وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن اصل السؤال بعض المحققين بان
الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع وسياتي تحقيق ذلك و
بيانه ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد شخصي من مبدء المسافة الى منتهاها فيكفي فيها
تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة
عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة شخصية
فلا يرد الحركة على مسافة نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة
جزئيين وما ذكره هذا القائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب به عن سؤاله
وما اعترض به على الجواب فالكل ساقط وتلك القاعدة مشيدة ويشترط في صدق
التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط في ان يصدق على المقارن للمادة اعني
الصور والاعراض المقارنة لها انه مؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر هو فيه لان الصور
والاعراض المقارنة قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر
بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك كان النار لا تسخن اي شيء اتفق
بل ما كان ملاقيا لجرمها او ما كان له وضع اخر بالقياس اليه والشمس لا تضيء كل شيء
اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها اليه واعترض عليه بانه ان اراد بوساطة المادة توقف
الفعل على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض متوقفة
عليها فيتوقف فعلها ايضا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التاثير
وان اراد بها ان لوضعها مدخلا في تاثيرها فذلك ثم فان المادي يتاثر عن المجرد
لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصله
بالمادة مؤثرا بخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تاثيره وان كان
حالا في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التاثير والتاثر في ذلك وايضا فان
النفس الناطقة تتاثر عما يرتسم في قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها
اعراض نفسانية كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها و

تلك الامور المرتسمة في قواها مادية ذوات اوضاع وما بقي من ان هذه معدات للنفس
وكلامنا في المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد وهو تأثير ايضا والتناهي اي ويشترط
في صدق التأثير على المقارن تناهي آثاره فيكون قوله التناهي معطوفا على قوله الوضع و
الظ من هذا العطف توقف تأثير القوة الجسمانية على التناهي كتوقفه على الوضع لكن
الظ كما هو المفهوم من كلامهم ان التأثير متوقف على الوضع ومستلزم التناهي ولعل المراد
في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة فلابد باعتبارها
بصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى آثاره اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه
الخاص اعني عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى
آثاره انما يكون بحسب المدة او العدة او الشدة ليتوسل باثبات تناهيه بحسب تلك
الامور الثلثة على اثبات ان القوى الجسمانية لا يوصف بلا تناهي آثارها مطلقا وذلك اعني
ان المؤثر لا يوصف بتناهي ولا تناهي آثاره الا بحسب احد تلك الامور الثلثة لان التناهي
او اللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية الكمية فاذا وصف المؤثر بالتناهي
او اللاتناهي نظرا الى آثاره فلابد ان يعتبر اما عدد الآثار وهو التناهي واللاتناهي بحسب
العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب
المدة او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم يشتغل
بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان
اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة
محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما
يكون غير متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك
الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع
اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناهية
في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك
الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا
مستلزما للمحال الحركات القسري يختلف باختلاف القابل مع اتحاد المبدء بتفاوت مقابلة
والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد
المبدء عرض التناهي قالوا لا شك ان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه
كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما

يعاوق

يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة
الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوة ما جسما من مبدء معين ثم تحريكه جسما
اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدء
بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الاكثر الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر
لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها
انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ المفروض انه لا تفاوت الا
بذلك والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا
كانت الطبيعة اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها
بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان
لان ذلك للجسمية وهي فيهما على التسوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدء
معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع
حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميهما ونوقض الدليل
اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها
ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي
الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية للطبعة في اجرامها
والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها
لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير
متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز ايضا كونها مبادي لتلك الآثار
لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان يباشرها استقلالا لا يقال
وتفصيلا بانه ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي
كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه
في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها
كل يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم
عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون
القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية
قوية على تحريك الكل ازيد من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة
القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال

موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة و
النقصان ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه
وليس يلزم هذا المحال من تفاوت في حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا
يجوز ان يكون القوة الجسمانية ازلية لا يكون لتحريكاتها مبدء ويكون التفاوت بين الحركتين
بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اعني من جانب المنتهى ولو سلم ان لها مبدء فلم
لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء يستدعي التفاوت
بحسب العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما
ان يكون زمانهما واحدا بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطا في الطبيعية من غير
انقطاع واجيب بان التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء يستدعي التفاوت بحسب
العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما ان يكون
زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر
قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اقول لقائل ان يقول اذا كانت قوة جسمانية غير
متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب
العدة لا بحسب المدة بان يكون في الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير اكثر من عدة
حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة الطبيعية عدة حركات الجسم الكبير اكثر من عدة حركات
الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير
كلتاهما متناهيتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذا اذا كانت قوة
جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتين
بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور لجواز ان يكونا متناهيين بحسب المدة
مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يقال من انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية
وجزئت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركات الواقعة في اجزاء تلك المدة غير
متناهية العدة فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة فثبت
امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط المنع المذكور بط لان كل مدة فهو امر متصل في
حد نفسه لا جزء له بالفعل وانما تجزى الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد
واما انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده
قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير متناهية ويعنى بها انه لا ينتهي الى مقدور لا يكون
بعده مقدور وكذا ما يقال من ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة

لان اطولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركات فانه كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير
متناهيين بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو
اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهائه عددا مع انه فرض غير متناه عددا هذا ايضا لان اطولية
زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة لو كانت الحركتان متساويتين بالسرعة والبطوء
وذلك ممنوع نعم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس
كلاهما الزوم للانحصار بين الحاصرين اما على الاول فالحاصران العددان اللذان هما مبدء
المدة ومنتهيها واما على الثاني فالحاصران هما حركتا طرفي المدة ويرد على اصل الدليل
ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص عددا من حركة
الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد التنزل والتي برهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري
في قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع في
الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل
للتحريك القسري متناول للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية ايضا مع ان
اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من
بسائط لا تخلو من معاوقات يقتضيها طبائعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر
عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين
على نسبة الجسمين وكذا برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في قوة قاسرة لجسم حالة ما
ذكرنا اعني لجسم حلت فيه قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك
لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت
بين معاوق في طبيعتهما والتفاوت بين المعاوقتين انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين
ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها
من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا واما القائلون باستناد
الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا البحث والمحل المتقوم
بالحال قابل له ومادة للمركب وقوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد ما ستعدادات يكتسبها
باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء قابل الحال وهو واحد قال الحكماء لما ثبت
ملازمة الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد ان يكون احدهما علة للاخر فاما ان
يكون الهيولى علة للصورة او بالعكس والاول بط لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة
لوجودها لامتناع ان يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا مما ينفي كون الصورة علة فلا يمتنع اما

ان تكون علة مستقلة وذلك بط لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى متقدمة
على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشئ متقدم على ذلك الشئ فيستحيل
كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشئ اخر كلاهما علة للهيولى
وهذا معنى قوله وجزء فاعل لها واعترض على ما قالوا بانا لا نم ان كل متلازمين لا بد
ان يكون احدهما علة للاخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما علة للاخر
ولئن سلمنا ذلك فلا نم ان الشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك مما لم يثبت ولو
سلم فلا نم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد
واحد او حدود بالمقدار وتلك الهيئة متاخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهي
متاخرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة
لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشئ متقدم على ذلك الشئ
انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما الا ان يقال لعلهم ارادوا ان الصورة مع
الشكل زمانا لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على
ان الصورة ليست جزءا ايضا من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على المعلول
وايضا احتياج الشئ في وجوده الى ما يحل فيه بط قطعا لان الشئ ما لم يتشخص موجودا
في الخارج لا يمكن حلول شئ فيه لان وجود ذات في نفسها متقدم على احوالها التي من
جملتها حلول شئ اخر فيها لا يقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر
عن المحل هو الحال المتعين باعراض في المحل فلا محذور لانا نقول لان الطبيعة لا وجود لها الا
حين وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور كونها جزء
للعلة الفاعلية لموجود خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشئ في وجوده الى ما يحل
فيه ممكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية
قد يزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشئ لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج
في وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله في وجوده بل فيما
يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغن في وجوده عن
الهيولى ومحتاج اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد له من ان يحل فيها
فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا للعلة قوله ان الشئ ما لم يتشخص
موجودا في الخارج لا يمكن حلول شئ فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول
الحال على وجود المحل فيه ولا استحالة فيه انما الكلام ان يتوقف وجود الحال على وجود

قوله لان الشئ
ما لم يتشخص موجودا
في الخارج لا يمكن حلول شئ
[illegible]

المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم واما ان الشئ لا يبقى بعد زوال ما هو
محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت عن الهيولى
يخلفها صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصور المتخصصة المتعاقبة
لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها بها بسقف قائم بدعائم متعاقبة بزوال واحدة منها
وقيام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة محتاجة في عوارضها المتخصصة
الى الهيولى فلا يتصور ح كون الصورة المتخصصة علة لها سواء كانت معينة او غير معينة
قلت انهم ارادوا بالعوارض المتخصصة ههنا العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت
لم يبق ذلك التشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهمه العبارة ولذلك
عدوا في العوارض المتخصصة امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كالتناهي و
التشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة
الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال المقوم للمحل يسمى بالنسبة
الى المركب منهما صورة له وظاهر هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية
والصورية انما تطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال
المقوم للمحل ليس الا الصورة ولكنك قد عرفت فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما من الجواهر و
الاعراض التي يوجد بها امر ما بالفعل او بالقوة وهو اعني الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا
لان الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم
يستقل كان المجموع مقوما له وكل منهما جزء للمقوم اقول فيه منع ظ اذ لا يلزم من عدم الاستقلال
بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال اعني امكان حصول الحال في المحل ذاتي والا يلزم
الانقلاب ولما كان ههنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه
لكن المحل قد لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم انها
صارت جنينا قبلها اجاب بان القبول اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا
يختلف اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول
النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن هو
قرب القبول بعد بعده حصول استعدادات للمحل استفادها من الامور الحالة فيه و
اعلم ان ما نقلناه عن الحكماء في هذا البحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمتكلمون لما كانوا
منكرين لهما كما سيجئ كان المناسب ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النفي و
الانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بماهيتها اي بصورتها الذهنية لعلية العلة

[illegible]

قوله والغاية علة الى قوله وجود المعلول [illegible]

[illegible]

قال وانبتوا للطبيعيات غايات وكذا الاتفاقيات اقول لما ثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيه واما

العلل الاتفاقية

الفاعلية يعنى ان تصور الغاية علة فاعلية تكون الفاعل فاعلا اذ تبعقلها يصير مقدما
على الفعل فبهذا الاعتبار يكون الغاية علة للمعلول الذى صدر عن الفاعل معلولة فى
وجودها العينى للمعلول فان وجود الغاية فى الخارج يترتب على وجود المعلول فيه
فالتقدم بحسب الوجود العقلى والمتاخر بحسب الوجود الخارجى فلا دور وهذا معنى قولهم
اول الفكر اخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهى
اى الغاية ثابتة لكل قاصد اى لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل
لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى للحركات الاختيارية الصادرة
عن الحيوان لها مبادى اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدء القريب القوة المحركة المنبثة فى عضلة
العضو والمبدء الذى يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملايم او
المنافر فاذا ارتسم بالتخيل والتفكر صورة فى النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع فتخدمها
القوة المحركة فى الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى هو غاية للقوة الحيوانية
المحركة وليس لها غاية غير ذلك وهو اى الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية
ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال
الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام فى موضع وتخيل فى نفسه صورة موضع اخر فاشتاق
الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية قوته الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك
القوة المحركة ومثال الثانى ان الانسان قد يتخيل فى نفسه صورة لقاء صديق له فيشتاقه
فيتحرك الى المكان الذى يعتاد فيه فينتهى حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت
اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل بمعنى اخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق
وقد يتفق ان الغاية بين مبدئى القوتين المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية
بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بهذه الحركة ما
هو غاية لها والا اى وان حصل غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدء هو التفكر او
عادة ان كان المبدء هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضرورى
ان كان المبدء هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركات المرضى او عبث وجزاف
ان كان المبدء هو التخيل وحده من غير انضمام شى اخر اليه وانبتوا للطبيعيات غايات
الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتادى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو
كان الفاعل مختارا لفعل ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا
المعنى اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات

اى الاسباب

اى للاسباب الاتفاقية غايات ما يتادى اليه الفعل ان كان تاديه دائميا او اكثريا يسمى ذلك
الفعل سببا ذاتيا وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان كان تاديه مساويا او اقليا يسمى الفعل
سببا اتفاقيا وما يتادى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات متمسكا بان الفعل
ان كان مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة فى التادى كان التادى دائما وكان الفعل سببا ذاتيا
له وما يتادى هو اليه غاية ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التادى فلم يكن هو هنا
سبب اتفاقى ولا غاية اتفاقية والجواب ان ليس كل ما هو معتبر فى تحقق التادى بالفعل
جزء من المؤدى فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شى منهما جزء منه
فالمؤدى اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفكاكا مساويا لاقترانه بها او انفكاكا راجحا
عليه فهو المسمى بالسبب الاتفاقى وما يتادى هو اليه بالغاية الاتفاقية ولذا اعتبرنا ذلك
السبب من جميع الجهات المعتبرة فى تاديه كان سببا ذاتيا للمسبب الذى هو غاية ذاتية
له مثال ذلك ان يحفر حوضا فتصل الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تاديته الى الكنز
دائما ولا اكثريا ولا جرم كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر
مع الحفر كونه فى موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع سلامة الحاسة كان الحفر مع
هذه الشرائط سببا ذاتيا للوجدان والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية
او غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبايع الاشياء البسائط العنصرية والمادية
كهيولياتها والصورية كصورها والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعى وقد تكون
مركبة فالفاعلية كمجموع الفعل والصورة بالنسبة الى الهيولى على ما مر من ان الصورة
شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة بالنسبة الى صور المركبات والصورية
كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الالية والغائية كمجموع شرى المتاع ولقاء
الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة
بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم فى مكانه الطبيعى والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية
والصورية كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب
قبل حصوله او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعى والمادية
كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية
كلقاء الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية
كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة
وكذا فى سائرها وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية يطلق على ما هو

علة حقيقية بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران
شئ بما هو علة حقيقة فان الشئ اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا للاطلاق اسمها عليه
يسمى علة عرضية والثانى اقتران شئ ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشئ
المقترن بالمعلول تسمى عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة
فان السقمونيا مسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء البارده التى فى البدن
اعنى التبريد ينسب بالعرض الى ما يقربها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية
كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية
وما يقرنها اعنى الخشب ماخوذا مع صفة البياض علة مادية عرضية والصور العرضية
كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية كتقويم العمر اذا اخذ
مع بعض عوارضها والغائية العرضية كشراء المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه
لقاء الحبيب وحصل بتبعيته شراء المتاع ايضا وايضا كل منها اما عامة او خاصة فالعلة
العامة هى التى يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذى هو جنس للبناء والخاصة هى
العلة الحقيقية كالبناء وكذلك فى سائر العلل وايضا كل منها اما قريبة او بعيدة فالفاعلية
القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى
وعلى هذا القياس فى سائر العلل وايضا كل منها مشتركة وخاصة فالفاعلية المشتركة كبناء
واحد لبيوت متعددة والخاصة كبناء واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس فى سائر
العلل والعدم للحادث الزمانى من المبادى العرضية لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود
الحادث والفاعل فى الطرفين يعنى الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف
عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة
الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده
وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجودى
فى العدمى لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغنى عن الحال كالمادة
وهو المحل المتقوم بالحال فان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما تركب منه ومن
الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو فى احد طرفيه اى فى وجوده او عدمه قد تقدم ان المؤثر
يجعل المهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها اياها المهية اذ لا مغايرة بين المهية
ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخرى مجعولا اليها
واسباب المهية غير اسباب الوجود قد سبق ان العلة المادية والصورية تتميان بعلة

المهية

المهية والاخريان اعنى الفاعلية والغائية تتميان بعلة الوجود ولا بد للعدم من سبب
لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرفى الوجود والعدم على السواء فاتصافه بكل منهما
يستدعى سببا والا لزم الترجح من غير مرجح وكذا فى الحركة يعنى لا بد لعدم الحركة ايضا
من سبب دفع لما توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة و
الزمان بدليل امتناع البقاء عليها ويكفى فى وقوعه تلك الاولوية فلا حاجة له الى سبب
ووجهه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء بمعنى
امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضى ذلك وعلى تقدير الاولوية لا يكفى تلك الاولوية فى وقوعه
على ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدى الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة
المؤدية الى الحركة الى منتهاها او خلاف كالحركة المؤدية الى السخونة التى
هى مخالفة للحركة او ضد كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى
الاسفل والاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة
الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة الى الصورة
المهاد ومن العلل العرضية ما هو معد يعنى ان
بعض العلل الفاعلية العرضية يكون
علة معدة ذاتية بالنسبة
الى ما هى علة فاعلية
عرضية له فان
شرب
السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة
مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة
قد تم المقصد الاول بعون الله
الملك الاجل الاقل
عبد الفتاح الملقب
بشيخ الاسلام
بجمال الهروى
بخواهش سركار عمدة
التجار اقا ميرزا على اقا دام
مجده محمد رشد ود طبعخانه
خود معظم له انطباع بذيرفت
اللهم اغفر لهما ولوالديهما
ولمن سعى فى طبعه
١٣٠٧

المقصد الثاني

في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض
لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان
احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض
على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام ويقطع المسافة المتناهية
في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه
باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة الابعاد
والزوايا والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون
في الموضوع هو الحلول بمعنى الاختصاص الناعت وهو العرض او لا يعني او لا يحل في الموضوع
وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خروج الواجب عن تعريف
الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن ظ قالوا وكذا اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في
عبارة الامام لان تعريف الجوهر هو الموجود لا في موضوع ومعناه ماهية اذا وجدت
كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية وجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة بمعنى
المحل المتقوم بالحال في ذاته وتعلقه اي لا يحتاج في ذاته وتعلقه الى المادة وهو العقل او مفارق
عن المادة في ذاته دون تعلقه وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر اخر
وهو المادة اقول وفي جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع خزازة فالاولى ان يقال غير
مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير
تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر اخر وهو
الصورة او ما تركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لابد من الدلالة
على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير
جسماني يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الاخر مقوما له ثم اورد تقسيما اخر
لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما
ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا

وهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزء منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم
وهو النفس او جزء منه او لا مدبرا ولا جزء منه وهو العقل او جزئه والموضوع والمحل بينهما كان
وجودا وعدما في العموم والخصوص فظهر بما ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من
انه المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد بين في موضعه
ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض قد يكون نزاع العرض
هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في الموضوع كالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبين
الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما
بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة
فانها محل السرعة والبطوء وليس يصدق كل ما هو محل فهو عرض لان من المحل ما هو جوهر في
بينهما كذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان
الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات
لو تعقبت نسبة احديهما على وسط واختلاف الانواع في الاولوية والعقول فيهما اشتراكه عرضي
اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المص انه ليس بجنس لما تحته من
الجواهر كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج المص على ذلك بوجوه الاول ان الجوهر
والعرض تتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اي لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا
نحتاج في اثبات جوهرية النفوس الناطقة والصور الحالة في الاجسام الى نظر واستدلال ولذلك
اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض وكذا في اثبات عرضية المقادير والاصوات
الالوان نحتاج الى الاستدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتي الشيء كما
قرر بيانه يكون بين الثبوت لذلك الشيء ورد بان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان
ذلك الشيء متصورا بالكنه ولا نعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيه الماهية بالكنه مثل
المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهيتها
وهكذا الحال في سائرها ولو كانت الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لامكن ان لا يحتاج
فيها الى دليل اصلا الثاني ان مفهوم الجوهر والعرض كلاهما مقول على ما تحتهما من الانواع
بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذا انواع الاعراض بعضها
اولى من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما هو ذاتي له ورد بانا لا نم
اختلاف انواعهما في حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فنقول ان
ما ذكر في بيانه على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما

يلزم التشم ولا التضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار اخر قد عرفت ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما نقل من ان الفناء ضد للجوهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام باسرها ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضد الشى لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال يعنى يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذى يحل فيه السواد والحركة الامع التماثل اى لا يجوز ان يحل المثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يتصفان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض متوقف على امتيازه عن المثل الاخر فلو كان امتيازه بها لزم الدور ولا بامور اخرى سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لو اختلفت النسبتان فذلك الامتياز انما بذلك الامر وهو بط لكونه واحدا بالفرض وانما بماهية المثلين وبلوازمهما او بعوارض تحل فيهما وكل ذلك بط على ما مر انفا والجواب انا نختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما مر في بحث التشخص ولئن لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايض بخلاف العكس اى وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين لانه لو قام عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين ذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين الاثنين لو قام بهما عرضين لم يكن حال هذين العرضين في اثنينية عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية وايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والتالى بط فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشاء هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم وابو هاشم ايضا من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين

ما تحته من الامور التى يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشئ منها فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته لكن ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرضى بالنسبة الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغنى عن الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك في ان هذين المفهومين انما ثبتا لموصوفيهما ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعنى الموضوع والذاتى لا يكون كذلك فانه يثبت لما هو ذاتى له وان قطع النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبى لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمى لا يكون جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما اشتراكه عرضى اشارة الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المص لم يكتف بعرضية مفهومى الجوهر والعرض بالنسبة الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يزد في الدليل على ما استدلوا به في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس في الجسم امر متحقق زائد على ذاته هو الجوهرية ولا في السواد مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه انما يثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير متاصلين في تحققهما الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانهما كما عرفت مرادا عبارة عن عوارض الوجود الذهنى وظاهر انهما ليسا منها واستدل ايض بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون جواهر فينقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعنى ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية واما ان تكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر بنفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما نقل من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر اخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد عرفت ان المراد بقولهم الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقائق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذى يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول حتى

يلزم

منها تاليف واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لابد له من رابط به يصعب التفكيك وذلك هو التاليف وليس قائما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل واحدة منهما ليكون وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الى الصانع الفاعل المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تاليفا واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نسلم ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة وكالتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح والحيوة بنية متجزية الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء وبدل تلك المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصور وبما ذكرنا يظهر جواب اخر من قول ابي هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذلك انقسام الحال ايضا لا يستلزم انقسام المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان يشار في كل جزء منها الى انه هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظاهر ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظاهر ايضا ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا فان السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما يفرض في جزء اخر من محله واما انقسام المحل به فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه ويسمى

وكان حلوله فيه حلولا غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محلها قطعا وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقع في كل جزء من الاب جزء من الابوة وقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقسامه اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج اقول ان البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر فكما جاز في الاعتباري ان يحل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي ايضا ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلا قطعة من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على راسه لانعدام محله الذي هو مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان اخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا تاثير لذلك القطع في وجودها وعدمها لا يقال هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحلث في الشخص بعد ان لم يكن اعمى والموضوع من جملة المشخصات اي العرض يحتاج في تشخصه الى موضوعه لوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه في تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود اما لانه مكتف عنه بوجوده او لان التشخص مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه في وجوده لزم افتقاره اليه في تشخصه ايضا بالواسطة واستغنى عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف اقول فيه نظر لانا لا نسلم استغنائه عنه في الوجود قوله لانه مكتف عنه بوجوده قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر الى الوجود ثم فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الاخر الثاني ان تشخص العرض ليس لماهيته ولا للوازمها والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا لدار

لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا بمنفصل لا يكون حالا فيه ولا معلولا له لان

نسبته الى جميع افراد الماهية على التسوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا

مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص

ذلك الامر ويرجع اخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان

يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق

ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يترك كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان

يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه واقول يمكن الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو كان

لما حل فيه لزم الدور وقوله لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص

العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى متوقف على

وجودها ووجودها يتوقف على ذاتها لا على حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم نقول انه

دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نم ان نسبة المنفصل الى العلة على السواء لجواز ان يكون له

نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد

في عرض يحصر نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان

العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع

متشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا متشخصا حاصلا

فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى

بانتفائه العرض ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه نظر لانه يجوز

ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها لذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال

احدهما بزوال السبب وحصل الاخر بحصول سببه بقي تشخصه بالثاني ولم ينعدم ولا يكون

الشخص هاهنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات وان اجيب بانه يلزم توارد علل مستقلة

على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع تواردها على سبيل الاجتماع

دون التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين

كان فيه الى حيز اخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا

الى حيز متشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين

وانتفى بانتفائه الجسم لان حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال العراء اللازم التحيز لا في وجوده

او تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول

باي طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز من انه لا يتصور وجوده

المتشخص الا في حيز ما كما ان العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من

ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع

انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه او في غيرها من

اللوازم لا في وجوده او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع متشخص للعرض قائم

بعينه في ان الحيز متشخص للجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب

اما عن النقض فبانهم زعموا ان الموضوع المعين متشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين

متشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المتشخص قد يفارق مكانا الى اخر مع استمرار التشخص

فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين وجريان دليلهم في

الحيز يقدح باختيار ان تشخص الجسم بمادته واما عن المنع فبان المراد بالمشخص اعراض

مكتنفة بالشخص او امور متعلقة بها يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص

نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يسمى تشخصا وقد مر ذلك في بحث التشخص ولا

شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر متشخص جزئي ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة

الجزئية من جزئي اخر فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص وانتفى

بانتفائه الشخص وايضا اختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون

على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المص مذهب الحكماء فقال وقد يفتقر

الحال الى محل يتوسط كالسرعة والبطوء فانهما يحلان اولا في الحركة وبتوسطها يحلان في الجسم

وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان في السطح الحال في الجسم و

كالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة

فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط

هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط والسطح عدمي ولو سلم فمن الجواهر

لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونها

وجودية انما تقوم بالجسم والسرعة والبطوء ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة

امر ممتد يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان السرعة والبطوء

ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطوء عائدان الى الذاتيات

دون العرضيات او هما من الاعتباريات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى

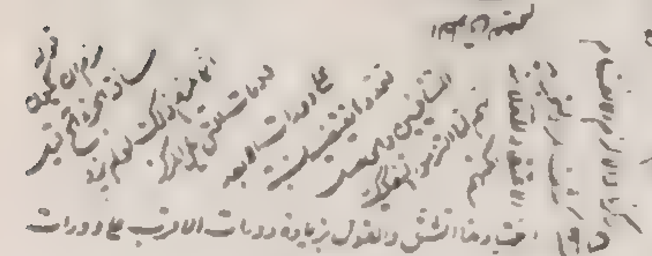
يقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا تختلف باختلاف الاضافة فيكون

السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هنا العرض هو الحركة واخرهو السرعة

والبطوء واستدلوا على ذلك بما ستعرفه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس باولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص معلوم لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان وتحقيقه ان الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثاني ان اوصاف الباري تعالى قائمة به من غير شائبة تحيز بذاته وصفاته ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء كالسرعة والبطوء للحركة ولا وجود لوضعي اي مشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها موجودة لكن لا بالاستقلال يريد به ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة وارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان تتحقق فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول وزيد فيه في المشهور قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود الامكان بل مخل لانه يخرج ما قصد اخراجه اي الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان تسويا بلا ابعاد كثيرة لا على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان للجسم التعليمي

اعني كمية سارية في الجهات الثلث يخرج به مقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتالف من اجسام او مركب وهو الذي تالف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخ اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من تلك الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منهما فقط او منهما او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد واختار المص مذهب الحكماء واذا ابطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايض لانه ذاهب بالآخرة الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايض لان ما يدل على امتناع تركب الجزء مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المصنف ابطال الجزء الذي لا يتجزى فلذلك ابتدء به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي منه جهة قدام غير ما يحاذي منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لان ما يحاذي منه هذه الجهات الست هو اطرافه الخارجة عنه فيلزم قيل النفوذ في اطرافه المتحيزة لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فما حاذى طرفه الفوقاني غير ما حاذى طرفه التحتاني

انقسام غير ما يحاذي منه جهة الخلف صح



يشهد الحس بكذبه من التفكك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما الزم اصحاب
هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا
من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد
من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك
اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء
الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك
كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي
على الطوق العظيم وحركته وهو مح بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد
جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى على مثال دوائر محيطة
بعضها ببعض ويظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع
الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه فقالوا ان الرحى تتفكك على مثال دوائر كما ذكرنا لكن الفاعل
المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة التي يقع فيها التفكك وسكون
المتحرك اي ومما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا ابتدأ بحركته من اول النهار الى
منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربعا من الدور ونفرض حركة
الشمس قطعا وقطعها مسافتها مساوية لجزء واحد لا تج اما ان تتحرك الفرس جزءا واحدا او اقل او
يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعتها اعني
ربع الدور زائد على خمسين فرسخا بالالوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب
سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه وادعوا عدم الاحساس بالسكنات لقصر زمنها
وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة
في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط فلا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا نحس
سكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت الدائرة وذلك لان الخط المركب من الاجزاء
التي لا تتجزى ان امتنع جعله دائرة امتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة لان ماله عرض عند القوم
بالجزء ليس الا خطوط انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على الكل ايضا
وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فاذا جعلناه دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كما تلاقى بواطنها
فيلزم ان تكون مساحة ظاهرها ... حكمها
حكمها امثال حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهرها المحاط بها لانطباقه عليه
وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ... بعضها

والامكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الاخر وهو مح بالضرورة فلا بد ان يفرض في ذاته
شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى و
على استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودهما امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة
في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير متحيزة بالذات وغير مالئة
للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات ومالئ للمكان والثاني من
الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المصنف بقوله
تحجب المتوسط يعني اذا وقع جزء بين جزئين مثلا في الثلثة فلا بد ان يحجب المتوسط الطرفين عن
التماس والا لزم ان يكون متداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل مح والا لم يحصل بتاليف زيادة في
حجم الجسم واذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين مح غير
ما يلاقي منه الطرف الاخر فيفرض في الوسط شيئان فينقسم وهو خلاف المفروض وحركة الموضوعين
على طرفي المركب من ثلاثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وترية ثلثة كانت او خمسة او سبعة او تسعة
او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا لا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر
حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك التلاقي بان
يكون احد الجزئين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط والا لم يتساويا والحركتان بل لا بد ان يكون
شيء من الوسط مشغولا لاحدهما وشيء اخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة
في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض اخر منه على بعض من الطرف
فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا واندفع لا يخفى ان هذا الحج لا يلزم من وجود
الجزء الذي لا يتجزى وحده بل منه ومما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وترية ومن تحرك جزئين
على السواء فيلزم استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق ان اذا استحال
مجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع
فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او
اربعة على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفعية اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا
على كل من طرفيه جزءا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة
والبطؤ والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لا بد ان يكون بين الجزئين
المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد
ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه
الاخر على بعض من الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزمهما

ببعض بلا فرجة فيما الى ان يبلغ دائرة تساوى منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة
هذا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان يتلاقى ظواهرها مع تلاقى بواطنها
فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التى لم يتلاق وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان
الحس يخطى فى امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست بدائرة حقيقة وايد ذلك بان
شرط صدق الاحساس ان يكون ما يتلب الاحساس به غلبة قدر يمكن القوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن
كذلك لم تقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما فى ذرات الهباء والجوهر
الاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس فى محيط الدائرة متجاوزا فى الصغر عن الحد الذى هو شرط الاحساس
لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه واقول فيه بحث لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام
الجزء فان كان مساويا او اكبر فكيف يخفى ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم
بالمنقسم باعتبار انتهائه لما قدم الحجة على بطلان الجزء الذى لا يتجزى وبيّن ما لزم القائلين به من المفاسد
التى التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على
وجود الاطراف كما يجئ فى هذا الكتاب فان كانت جوهرا او ذا وضع يلزم المطلوب وان كانت
عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال فى المنقسم لا بد ان يكون منقسما واذا لم
ينقسم محلها لزم المطلوب وتقرير الجواب ما تقدم من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان
حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة لا من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها فى الحال ولا يلزم
نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود فى الحال اذ لو لم تكن موجودة فى
الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضى والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضى قد انعدم
والمستقبل لم يوجد بعد ح لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة فى الحال منقسمة او غير منقسمة والاول
باطل والا لزم سبق احد جزئيها على الاخر بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة التى فرضناها
فى الحال موجودة فيه بتمامها بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هف فتعين الثانى فيكون المسافة
التى وقعت الحركة فى الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة فى احدى الجزئين غير الحركة
فى الجزئين واذا كانت المسافة التى وقعت الحركة فى الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذى لا يتجزى وهو
المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها فى الحال ولا يلزم من نفيها فى الحال نفيها مط قوله لان الماضى
والمستقبل من الحركة معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مط بل هما معدومان فى الحال ولا
يلزم من ذلك عدمهما مط بان الماضى من الحركة موجود فى الماضى من الزمان والمستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا
فى الحال والماضى من الزمان والان لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الان المسمى
بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الان موجودا لم يكن الزمان موجودا

اصلا

اصلا لان الماضى والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضى صار معدوما و
المستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر بالوجود لان اجزاء الزمان
لا تجتمع فى الوجود فلم يكن بتمامه موجودا لما فرضناه موجودا هف واذا كان الان موجودا غير منقسم
فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب
ان الان لا تحقق له فى الخارج ولا يلزم من نفيه نفى الزمان مط قوله لان الماضى والمستقبل معدومان
قلنا لا نم انهما معدومان مط بل هما معدومان فى الحال ولا يلزم من نفيهما فى الحال نفيهما مط لانا نقول
ان وجد الزمان الماضى فلا بد ان يوجد اما فى الماضى او فى الحال او فى المستقبل والاخيران ظاهرا البطلان
وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان اخر ويكون الشئ ظرفا لنفسه فلا يكون الماضى من الزمان
موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ايض ليس موجودا اصلا وحل الشبهة
ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود فى نفسه وان
لم يكن موجودا فى شئ من الازمنة كما ان المكان موجود فى نفسه وان لم يكن موجودا فى شئ من الامكنة
بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد فى شئ من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد فى شئ من الامكنة
لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة فى الحال لم يوجد اصلا لان
الماضى كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما ايضا و
ح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة فى الان الحاضر لكنها
ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا اجزاء لها ولا امتداد للمسافة بل هى موجودة فى كل حد من الحدود
المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة فى الخارج
امر ممتد فى الخيال غير موجود فى الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا تقف الى حد
لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة بينى انه استدلوا
بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذى لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على انتفاء
ذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى
الاخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال كونه فى الجزء الاول وهو بط لانه ح لم
يأخذ بعد فى الحركة او حال كونه فى الجزء الثانى وهو ايض بط لانه ح قد انتهت الحركة ولا واسطة بين
الاول والثانى لم يتصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان المتحرك لا يتصف
بالحركة حال كونه فى الجزء الاول لكنه يتصف بها فى اول زمان حصوله فى الجزء الثانى لان حقيقة
الحركة عند القائلين بالجزء الذى لا يتجزى هى كونه الاول فى مكانه الثانى فاذا حصل له ذلك يوصف
بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثانى فى المكان الثانى يوصف فيه بالحركة فى الان الاول

ويوصف بعينه بالسكون في الان الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون موجودا اصلا

والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقف على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزائه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه فانه غير معترف به فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف فلزمه مع ما لزم من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء متلاحمة بحيث يصير المركب منها طويلا عميقا عريضا منقسما في الجهات الثلث متقاطعا امتداداته على زوايا قوائم ثبت بالضرورة كونه جسما مع تناهي اجزائه وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا يتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون وجوده في ضمن الجسم وكل جسم مركب من جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اقول قد سبق انفا ويجيء ايضا ان النظام يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتها طويلا عريضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لما يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لزم حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فيمكن نفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل من تلك الاجزاء الغير المتداخلة اصلا مؤلف من اجزاء لا تتناهى متداخلة ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما عرفت فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول يتفرقون بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل فلا بد عدم تناهيها ويقرر في التعميم الى التناسب يعني اذا ردنا بان تناهي اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم

متناه لتناهي الاحاد والاجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك في انه يجب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد فح لا يوجد مثلها في الاحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض موجبا الحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول الحجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف اخر منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا اذ لا اقل منه ولا تخلل السكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان يجعل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها واحدا كما فعله صاحب المواقف وكان المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمهم كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق السريع البطيء قطعا والضرورة تقضي ببطلان الطفرة ويحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض وما غيره مثبتو الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب

بانها البيت بما يجد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى وقد التزموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة

انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك للطفرة اختلاط الاجزاء البيض

بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوسة اقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها

غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان

المسافة المتناهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل

اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المتناهية المعينة يحتمل عند

الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع

نصفها وقطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة والزمان المتناهيين

قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل له ايضا ان يتخلص بان لا يقول بتناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في

الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد

يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة

قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والتداخل

دفع لجواب النظام عن برهان التناسب حيث قال لا نم ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء و

انما يكون كذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بل ان الضرورة تقضي ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس

باعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل

في نفسه لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا لانقسامات

غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعم الشهرستاني

واللازم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل اما في الخارج وفي

الذهن مفصلة فانه ممتنع عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يوجد

منها جسم غير متناهي المقدار مع انه يجب مساواته لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم اليها

وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج

محال عندهم فليس معناه عندهم الا ان تأثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة

يصل اليها تأثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد الا

ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره المص من مذهب الحكماء وهو ان الجسم المفرد متصل في نفسه

قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة اما ان يوجب انفصالا في الخارج او لا فالاولى هي القسمة

الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة مفصلة بالنفوذ فيه

والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة

للقسمة الخارجية وقد يسمى ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل

كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض

من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي مستقرين

في محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق وغير قارين اي غير مستقرين في محلهما

باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كما سيتين او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة

بسبب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد

يجب ان يكون مغاير المحل البياض في الخارج كذا ما يماس او يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير

ما يماس او يحاذي منه جسما آخر والحق انه لا يوجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا

واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير

بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة

الاولى وصار متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج

بحسب محاذاة المتحرك حدودها ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة

وما ذكر من المغايرة فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من

الادلة لا يدل على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية

والا لكان جزءا لا يتجزى او ما في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل

للقسمة الانفكاكية ايضا فقال والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا

او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث في

المقسوم اثنينية يساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية

فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين عني الجزء الذي

قسم والجزء الخارج الموافق له في الماهية من الانفصال الرافع للاتحاد الاتصالي فيجوز القسمة الوهمية بلا

لجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام

صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال الجسم

البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عبارة عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه

الحقيقة وغير قابل للانفصال الا في جزء الفلكي بل للانفصال الوهمي والجسم البسيط الذي لا يقبل الانفصال

الفلكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان

يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع

في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك

للمانع لا يكون لازما للماهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وبما والالاعم نوع ذلك
الجزء في شخصه لانه او حصل منه شخصان لكانا متساويين في الهيئة وكان كل واحد منهما قابلا
للانفصال الانفكاك الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه فهف واذا لم يكن المانع لازما بل عارضا مفارقا
فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضي الامتناع الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو
مقصود ما قيل هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الهيئة وهو ممنوع وان بني على تسليم الخصم
كان جدلا خارجا عن الحكمة اقول مبناه ليس الا عدم انحصار النوع في الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق
الجزء الخارجي الموافق له في الماهية وتم الدليل قبل على تقدير تحقق الخارج الموافق لعل تشخص احدهما
مانع من ذلك القبول وتشخص الاخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه
المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من ان المانع لا يكون لازما د
الامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد اي متصل واحد ليس فيه
مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمي والانفكاكي ايضا الى ما لا يتناهى
فذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شيء اخر وهو الجسم
المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الاتصال والانفصال
عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله الصور
النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المصنف هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه
الى ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر اخر يسمى بالهيولى وزبدة ما احتجوا به على ذلك بعد
تجريده عن الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية التي توجب صعوبة الفهم وورود الاشكالات
ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا مفصل اذا طرء عليه الانفصال انعدم وحدث هنالك
جوهران متصلان في ذاتيهما فلا بد هنالك من شيء اخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين
المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا لكان تفريق الجسم الى جسمين
اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين اخرين من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه واجاب
عنه المصنف بقوله ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت مادة سوى الجسم
لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل و
وجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا
هي مادة ذلك بعينها وهو محال لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص في ان واحد في مكانين
واما غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عنده
مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة

وهكذا

وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وايضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام
جوهره المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين المتصلين عند حدوث جوهريهما المتصلين فيكون
فيكون ذلك انعداما للجسم بالمرة لا بمجرد جوهره المتصل بذاته وحدوثا لجسمين اخرين عن لا شيء
وهو مع بطلانه يبطل مقصودهم اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة قبل
الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا ينتهي عددها
الى حد يقف عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو
كانت متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة شخص هو
عند الانفصال هو بعينه عند الاتصال ليس واحدا ولا متعددا في حد ذاته بل بالعرض واحد عند
الاتصال الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نسلم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل
في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم ذلك لو كانتا موجودتين فيه
بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم
وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع
المتصل المتعدد متصل متعدد كان للمتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت
بالمنعوت فتكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال والمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا
قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية والجسم المطلق مركب
منهما والصورة الجسمية قد تسمى جسما لانها الجسم في بادي الرأي فان قيل اتصال الجسم عبارة
عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عدمه عما من شانه ذلك وان اريد
بالاتصال معنى اخر فلا نسلم انه ثبت بالادلة المذكورة كونه متصلا بمعنى اخر فان الادلة المذكورة
لا دلالة لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما
معنيان عرضيان اي زائدان على حقيقة الجسم متواردان عليه فلا نسلم ان الجسم عند طريان
الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا الجسم
اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد
الثلثة ان لم يكن فصلا له على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان
الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسميتان اخريان اقول لقائل ان
يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية النافذة في الجهات الثلث
والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي
فالجسم اذا طرء عليه الانفصال ينعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل

الانفصال وحدث عارضان اخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لانه الجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصور المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالتين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالتين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال قابلين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم من الجسم وحدة وطرء عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط فكما يقولون ان المادة شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم شخص هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه لا نقول ان الجسم ح شخص واحد بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا كان هناك قصعتان في كل منهما قدح من الماء فلا شك ان لكل من المائين ح تشخصا به يمتاز عن الاخر فاذا صببناهما في كوز ارتفع منهما الامتياز وزول تشخصاهما فينعدمان بانعدام تشخصيهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم قط قلنا المجموع ذينك المائين تشخص به يمتاز عن سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك يصح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط وانما الزائل تشخص اخر به امتاز كل من المائين عن الاخر نبه زوال الكثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كلا من المائين ينعدم بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن الاخر فانعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من المائين بدون تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الاخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة وانما هو مقوم لشخص كل من المائين لا للذات الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان شخص كل من المائين مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الاخر والمعتبر في تقوم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه قاسر يطلبه اي الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق سيما بقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه

اي المفروض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم الا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع ما يمكن من الامكنة معا ولا يكون حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه لانا المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة التي يفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها اي من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان معين من فاعله اما بايجابه او باختياره ثم يعتبر ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجاب او باختيار وفرض في هذه الحالة اعني حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات التي لا تكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل في وجوده من تتمة فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح به المص في شرح الاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم [illegible] في وجود [illegible] جسم في مكان من تتمة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور [illegible] خلوه عنها [illegible] وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير في وجود شيء بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان تكون ممتنعة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيثما اتفقت فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء اخر منه مع جريان الدليل فيه ودفع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة بل ما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنتها

اجزاء العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه لامدفع لهم ولا يجديهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط

يقتضى مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام

اذا لم يكن لها قاسر يتوجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف الى المحيط ولا شك ان ذلك بحسب

اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت بن قرة

ليس لشى من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه

دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذى

يجذبه بعلة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل

كل نصف فى جانب اخر لكان طلب كل منهما صاحبه مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا فى وسط المسافة

التى بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذى هى فيه الان

حجر لاندفع ذلك الحجر اليها الطلبه للامر الذى هو شبيهه ولو فرض انها قطعت وتفرقت فى

جوانب العالم ثم اطلقت اجزائها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيهما ولان

كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان يكون

قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم

من ذلك استدارة الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب

المص ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجيئ كان عنده لكل جسم مكان حتى للمحدد الجهات

ونفسه كونه محيطا لجميع الاجسام حاصل عنده فى مكان واما القائل بان المكان هو السطح الحاوى

للجسم المحوى فليس المحدد عنده فى مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام

اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد الشئ يعنى لا يكون المكان الطبيعى للجسم الواحد الا واحدا اذ

لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان فى احدهما فخلى مع

طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذى هو فيه الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب

لغيره وان لم يطلب الاخر حال كونه فى احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلى

وطبعه اقول عدم الطلب لمكان بسبب انه وجده مكانا طبيعيا اخر لا يقدح فى كون هذا المكان

طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوب له وايضا اذا كان الجسم

خارجا عنهما لا على نسبتهما بالقسر ثم خلى وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد

منهما فليس شئ منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكل تحكم فالمكان الطبيعى

واحد اقول وقوع الجسم لا على نسبتهما مما لا يمنع توجهه اليهما معا فانه يجامع سكون الجسم فى احدهما فالمراد

منشاء الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين ولا تعدد المكان الطبيعى ومكان المركب مكان

الغالب وما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضى

زيادة فى وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على مكان البسائط فاذن امكنة

المركبات هى امكنة البسائط ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية فى قوة الميل الى اماكنها او تكون

مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقى فان كان الاول فالمكان الطبيعى للمركب هو الذى

اتفق وجوده فيه والا فكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلى

وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فلان المركب المتساوى البسائط لو اخرج

عن المكان الذى اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يكن اينما خرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك

المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية يشتد عند القرب من امكنتها وتفتر عند

البعد عنها فالمركب اذا كان فى مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى اماكنها لا يكون

ذلك المركب فى مكان اخر متساوى النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان بسيط من

بسائطه فيغلب ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فبانه يجوز ان

يحصل للمركب صورة نوعية يقتضى حصوله فى مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل يعنى كما ان لكل

جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعى ايضا وذلك لان الجسم لو خلى وطبعه لا حاط به

حد او حدود لوجوب تناهى الابعاد كما سيجيئ بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة هيئة

ولا نعنى بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجيا

فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهى ابعاده ولا شك ان طبيعة

الجسم لا يقتضى تناهى ابعاده وما يعرض الشئ بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا

له لذاته ثم قيل هذا بعينه وارد فى المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذى

لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور فى غير مكان عند القائل بانه البعد

فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهى الابعاد فانه ليس من لوازم وجود

الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم يستند الى ذات الشئ ولم يكن لازمة له لكانت امرا غريبا قطعا

بخلاف ما يستند الى ذاته وهو ظ او يلزم ذاته من حيث هو هو فاذن وجود هذا اللازم من تتمة

فرض وجود الشئ فلا يكون امرا غريبا ايض ثم لا شك فى وروده على القول بان المكان هو السطح

فانه ليس لازما لوجود الجسم كما فى المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا

والطبيعى هو الكرة يعنى ان الشكل الطبيعى للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة فى الجسم البسيط

واحدة والفاعل الواحد فى القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه

افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض

عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون
الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد
امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه اثار
متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان تشترك في الشكل لان اشتراكهما في
الشكل يستلزم اتحادهما في الطبيعة كما ان اختلافهما في المكان يستلزم اختلافهما في الطبيعة واجيب
بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان
قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فبطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف
فيما نحن فيه امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع المختلفة فلم حكم
بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير
مستند الى الطبائع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية
المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة
النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست بكرية لما عليها وفيها من التلال
والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح
والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من
الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها
عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعينا
فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي
يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ وذلك باطل
قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل
مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده اذ خليت وطبعها لكن لما نال
القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن
العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك ثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها نقر ركزت الكواكب
فيها مختلفة بالمقدار اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالية لتلك النقر [illegible]
ايضا لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون الاخر وكذا الثخن يختلف جانباه بالرقة
والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس
مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي
كريته شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تختص بها هي كوكبا وتدويرا

او خارج

او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الاول نقر وان يتم ثخن الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة
لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك
اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل
كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب
والتدوير والخارج المركز وهو ممتنع وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا
يكون بسيطا وانه اذا كان جاز ان يحصل بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز
في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وتمايد فيه الاول بمنع استحالة ان يكون صور
العناصر باقية في المركب وتحدث فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العنصر فيكون
في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان تركيب القوى ان يكون بجزء من جسم قوة ولجزء
اخر منه قوة اخرى حتى اذا كان بلا جزء كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى
سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر
في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا مستديرا ثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدأ لاشكال
الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة ومحلها ان كان بسيطا يلزم
ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات متعددة البسائط وان كانت
مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون
في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن الاستدارة اقتضى كان الحيوان كرة واحدة وان
منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة
ان كانت بسيطة ومحلها مركبا لزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في
المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نسلم انها اذا كانت مركبة في محل مركب يلزم ان يكون الحيوان
كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعلا واحدا في واحد واحد
ذلك ثم والمعقول من المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة
الحسية فانه يقال الجسم ههنا او هنالك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر له نصف وثلث
وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شئ من هذه الكيفيات الا في الموجود لا
للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما للثقال فالمركز واما
للخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى
الاجسام التي في منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء
ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها

لامنفصل فيهما مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط
السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن
فراغ موهوم الى فراغ اخر والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة
والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكانه لم يجز ان يكون للمكان امرا غير منقسم
لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما
في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في الجهتين او
في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون كما
في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع
جهاته والا لم يكن مالياله فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب
ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيره من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في
جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك
البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب
المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول
الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المكنات عليه
مع بقاءه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة الحسية
والاجسام التي هي جواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور
والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين ولا مزيد للاحتمالات على هذه
الثلاثة ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا بطل مذهب المتكلمين وبقي الاحتمالان الاخران فمتى
بطل واحد منهما تعين الاخر بالضرورة واختار المص ان المكان هو البعد قال فان الامارات
تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف
الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فيما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا سطحه الباطن اذ هو
عينها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتلئا ولا يقولون ان السطح
يكون فارغا ويكون ممتلئا وايضا يحكم الذهن بان الجسم هنالك وهنالك لا يتوقف على انه هل
يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانعه ومنه مفارق
يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه
عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو
موجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه

بتجويزه

وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل
البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة واما البعد
المجرد الذي لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على
بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل
فيه لا يفضي الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد
فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم
والامتداد في جهة او في جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط
يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق
وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة
بان ما له حجم او عظم اصلا اذا لاقاه نظيره لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن الاخر
ولا يكونان معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل وبان ماله حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي
اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام
الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا وكذلك
الصور الجسمية فان انقسامها لما فيها من المقدار لكونها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع
التداخل انما هو لاستلزامه كون الكل ليس اعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له
عظم من جهة دون اخرى ان كان من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع
التداخل في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يشكك العقل
في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا واحد
فليشكك في ان هذا الشخص الانساني الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة
اقول وفيه نظر لان للقائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد
مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم فهما موجودان متغايران وحكم الحس بان ليس هيهنا الا
شخص واحد لتعارضه مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يتميز بينهما في الاشارة الحسية كما ان
البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل حكم
بان هيهنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة وله وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد
فلا يخ اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان اخر فيلزم ان يكون له
مكان وننقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى النهاية وهو مح لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع
الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى

الخلاء

المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا فيه في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي والا لتضادت احكام الجسم الواحد في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه تتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم للحركة او نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من تمكن فيها كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به وصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم

يفارق

يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يتم المكان اشارة الى دليل اخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فلم المكان يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمون مع انه مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما بالهم نفوا ذلك وانكروه حين التزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوا هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما بالنسبة الى اجزائه فبحسب ما يعرض لها من كونها فوق الارض او تحتها فلا شك انها تتبدل الاماكن ولها انتقال من مكان الى مكان اخر فكذلك جميع اجزاء المحدد يتبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان الى مكان اخر لم يكن للقمر والشمس وساير الكواكب نقلة اصلا واللازم باطل الا يرى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى اخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومتبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا اخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان لهم ان يمنعوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة و لهم وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر الساكن في الهواء فملاه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل ذلك على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصودا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا محيطا بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق سطحه بمقعر فلك القمر كقطعة

من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا الى طالبا للحصول فيه ولا

سطح هناك موجودا يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو الموجود البعد دون السطح المعاين

في حال الحركة الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق

على المكان مالىء له فيجب ان يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان

الشمعة المدورة اذا صلبناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا

جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد

وايضا اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد نقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح

الحاوي به وايضا زق الماء المملوء منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع

سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح

الباطن من الزق بحاله ومنها ان للمتمكن مالىء لمكانه منطبق عليه كما مر انفا ولا يتصور ذلك الا بان

يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل بان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو كان

المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه

بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه

وقد تدفع هذه الوجوه الثلاثة بان معنى كونه مالئا له انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق

لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء

من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان المكان هو السطح مع بعض

القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه الحكماء والباقون منهم

مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء والاثبات وتحركه ذي المعاوق وحركة

عديمه عند فرض معاوق قل بنسبة زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان

الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم

انا نفرض حركة لجسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة

ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه

لنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحيث يكون

نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ

اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق

ساعة ضرورة انا اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء اعني قلة

الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوي زمان حركة ذي المعاوق اعني التي

في الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء واعترض عليه بانا لا نسلم امكان قوام يكون

على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه

اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام على نسبة زماني الخلاء والملاء وعدم الانتهاء

ثم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا توجد بدونه وحينئذ لا يلزم

المذكور اعني ان لا يوجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون

نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقين فان النسب

المقدارية والنسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون نسبة

مقدار الى اخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين النسب العددية واقول لا نحتج اما ان يمكن ان يكون

الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في الملاء

الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء

الغليظ كذا بعينه في زمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة

وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذا الفرض ان معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان

الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع

العائق كهي لا معه وان لم يمكن بطل الاستدلال لكن هذا لان حاصله ان الخلاء مح اذ لو كان ممكنا لما لزم

من فرض وقوعه مع الحدود الممكنة مح لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلاث المذكورة

على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن تساوي زماني ذي

العائق وعديم المعاوق وانه مح قطعا فالخلاء مح واذا عرفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملاء

لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة احد تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه

المذكور اعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين

بوجه اخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فنسبتهما واحدة المعاوقة

ويختص باحدهما فاقدها بازدياد زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال وانما يختلف زمان

المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بقدر انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم

على ذلك المح المذكور والمتمسك في الجواب عنه مقدمة هي ان كل حركة لا بد ان يكون على حد من

السرعة والبطوء لانها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرض حركة اخرى يقطع تلك المسافة في

نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت تلك الحركة نفسانية

اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بان تتخيل ملائمة

حدا منهما وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت

طبيعية او قسرية احتاجت في تجدد حالها من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائمة وغيرها حتى يمكن استناد التجدد والتخلف اليها فهي بحسب ذاتها كادت تحصل الحركة في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يتجدد حالها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فلا بد من امر اخر يعاوق المتحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في انقضاء حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فيجب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء فتتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوءا واما غير الخارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان تقتضي امرا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدء ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لا يمكن ان تتوالى الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد ما من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف حين فرضناها لا مع حد منهما هف والحاصل ان المصنف بحث الدليل باحدى الحركتين الطبيعية والقسرية ثم يدعي ان تينك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مفردة عن السرعة والبطوء ثم ينضم الى ذلك ان الحركة لا بد وان احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا لم ينتج ان الحركة مفردة لا تستدعي شيئا من الزمان نعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من غير ان يكون للمعاوقة مدخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوقة اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا اخر وهذا المعنى لا يقتضي ان تكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية للزمان والعجب منه مع كونه علما في التحقيق وعلما للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات ذكرها في محل المنع ولم يتنبه انه مبني الدليل

وبالجملة يهدم بنيانه على ما قرره مشروحا واما المنوع فهي ان قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه ان اراد به ان القاسر في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان التجدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطوءا في تلك الصور الثلث فذلك مطلوب هو المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان وحدا ما من السرعة والبطوء وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المجدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر اخر يعاوق المتحرك في تاثيره والا لم يكن له مدخل في انقضاء حدود الحركة ايضا ثم فان ذلك الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ان ذلك الامر الاخر هو الميل قال المصنف في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافة العارضة لهما فما هو سرعة لشيء بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدء الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضا ولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء او انتفاشها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يجدد حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمتحرك في تاثيره فلا نسلم انه قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا اخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى السفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس ويتسارع في الحركة بحسب تباعده من المقناطيس ولو سلم فلا نسلم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك قلنا نعم لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكنه غير متعدد كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من معاوق يجدد حالها من الاسراع في الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق خارجي ايضا وذلك يتحقق الخلاء انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع متوجه الى المقدمة القائلة الحركة

الطبيعي لا يتصور بينهما المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول اختلاف المعاوقين كاف في تحديد
حال الشهود من الاسراع والابطاء فلا تتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني
على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلي فيه يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المعنى
التحقيق منع لقوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تتفاوت فيه لان المفروض اتحاده وتنده
مزاتها وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدأ الميل
الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بماهيتها تقتضي
قدرا من الزمان فقال ان الجواب الصحيح عن اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز
ان يقتضي الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو باطل
لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة
من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين الزمان هو الحد المعتبر
من السرعة والبطء وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الاستدلال
وما يتوهم من ان هذا الجواب انما يتم لو تبين ان لتلك الحركة جزءا موجودا في الخارج وامكان انقسامها في نفس
ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصود او يبين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا
انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر واني له بيان ذلك اي بيان امكان وقوعها فيه الا
بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يكون
الزمان الذي يقتضيه ماهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل الا بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة
في جزء وهمي من الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا
للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء
الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه منقسم
فيحكم بان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان يقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان
فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل يقتضي مطلق الزمان ولما كان الجهة مناسبة
للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الايني لان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه والجهة
مقصد للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد للاشارة الحسية
اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة
وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكرنا من انه طرف الامتداد الحاصل فيه واما ان لا يكون
منقسما اصلا فتكون نقطة او تكون منقسمة في امتداد واحد فتكون خطا او في امتدادين اخرين
فتكون سطحا وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة

يسمى جهة

يسمى جهة فان قيل الجهات على ما ذكرتم هي النقاط والخطوط والسطوح وهي قائمة بالجسم فيتحرك
بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرتم سابقا وايضا يلزم ان
يكون جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلتين اقول نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي تكون قائمة
بما يتحرك بحركته واما حركته الى جهات تقوم بالجسم الآخر وحركة الجسم الآخر الى جهات تقوم به
فلا مانع عنهما والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد لهما وخروجه
من مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما تتبدل
عند تبدله لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على
نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه يلي اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع
المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشار الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع
بانها مقصود بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك وكذا
الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما ذكرنا من الفرق بين المكان والجهة فساد قوله مقصودة
بالحركة للحصول فيها وان الصواب ان يقول وصولا اليها او قربا منها والطبيعي منها فوق وتحت وما
عداهما غير متناه الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف و
قسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى الشرق مثلا يكون الشرق
قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجهات و
صار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان لان القائم
اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق
فهما جهتان واقعتان بالطبع لا تتغيران بالفرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان
الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون لكل طرف منها
جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق وسبب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي
فهو ان الانسان يحيط به جنبان عليهما يدان وظهر وبطن وراس وقدم فالجانب الذي هو الاقوى
في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار
يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى
ما ذكرت وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ثم عمموا
اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان الجسم
يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات
ست لا انه امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم نظرا الى الامتداد الطولي

بينهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي بينهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي بينهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على اعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية

الفصل الثاني

في الاجسام وهي قسمان فلكية وهي الافلاك بما فيها وعنصرية وهي العناصر بما فيها من المواليد الثلاثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها يعني الافلاك التي ليست باجزاء لافلاك اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان تكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا واستظهروا ان جميع الثوابت تتحرك بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا الكل منها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا الكل منها فلكا اخر فصارت الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز المص ان يكون الافلاك ثمانية بان يسند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتعلق بها نفس تحركها قال صاحب التحفة لما سمعت هذا من المص قلت فيجوز ان تكون سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل وتتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالسبعة تحركها بالحركة الاخرى ولكن بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن واحسن علي ويشتمل تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلتهم عليه ما شاهدوا من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطوء والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلافات اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منها لنظام مخصوص عايدا كل حال الى مثلها وما يتفرع من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على

الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال غيرها بل تكون ابدا متحركة حركة بسيطة في الجهة التي تتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون ادلتها مدخولة اذ لو لم يبن على تلك الاصول نقول ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان في الماء فتسرع وتبطئ وترجع وتقف وتقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا اثبات الملزوم بناء على وجود لازم ولا يتم الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس نفي ذلك منشاؤه عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن ودلائله فان اكثرها مقدمات حدسية يجزم العقل بها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا مشاهدة التشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود يوجب اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار ومع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا عندنا يجوز ان يسود وينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وتبدل احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم تصر اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدا موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية يقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث

الى الاوضاع الفلكية تنقضى ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استنا
الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور فى شبه القادحين فى الاختيار بالضروريات
والحاصل ان المذكور فى علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما حررت رجوعات بلاعادة
من بعد من المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته
من غير بناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه
مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بسبب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما
يقولون ان منطقة الحامل اماس محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره لمقعره ولا منافذ لهم
عن ان الاولى علا يكون فى الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق فلك
الزهرة وعطارد لان حسن الترتيب والنظام يقتضى ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ حركة
من الكواكب وان يكون الشمس واسطة فى النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها
الابعاد الاربعة اعنى التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها اقل الابعاد المذكورة
اعنى التسديس وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف
حركة الشمس بالسرعة والبطء اما بناء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما
ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذى ذكروه بلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب
هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذى ذكرنا اما اذا كان دعويهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه
وان امكن ان يكون على الوجه الاخر فلا يتصور التوقف وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة
ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك
الكواكب والاتصالات بعضها مع بعض فى كل وقت اراد وا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة
يتحير فيها العقول والاذهان ومن تامل فى احوال الاظلال على سطوح الرخامات شهد ان هذا الشئ عجاب
واثنى عليهم بانه مستطاب تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول وفيه نظر اما اولا
فلا نتصور في ان الافلاك الجزئية انما يكون تداوير وخارجة المراكز وهذا خطاء فان من الافلاك الجزئية
للقمر جوزهر اوماثلا وهما فلكان متوافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقى
الى خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا
خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجى المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان
اخران متوافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية تصير ستة عشر وهى مع الافلاك الكلية
ترتقى الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا ثم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا بل جعلوها مع المائل
فلكا واحدا متعلقا بنفسه يحرك بحركة الجوزهر بل كانت تلك الكرة جزءا من الممثل فلكا تمامه غير معدودة فى عداد

الفلكية

الافلاك

الافلاك لو كان عدد الافلاك على ما ذكر اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قد صرحوا
بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر فلك عطارد
ومقعره لمحدب الفلك الثانى من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فتلك الكرة يجب ان تعد من الافلاك
لا من الكلية والافلاك المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا
اليه فهو من الافلاك الجزئية فيلزم ما ذكرنا وتشتمل على كواكب سبعة سيارة والف ونيف
عشرين اى اثنين وعشرين او خمس وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا وعرضا
واما غير المرصودة من الثوابت فهو غير محصورة والكل اى الافلاك باسرها بسائط والاركان اجزاؤها
المختلفة الطبائع قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون
الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين فى موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر
لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة
معا تلاقى بعضها مع بعض حال كونها فى احيازها الطبيعية اقول ولو سلم انها قد تخرج حال التاليف
عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التى هى فيها حال التاليف
متساوية البعد عن مركز العالم وهو ينتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد
الجهات قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعنى الحركة الاينية فان
النقطة الجوالة من النار على الاستدارة مثلا متحركة حركة تخرجها من مكانها فتكون متحركة حركة
مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك فى مكانه الذى لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك
على الاستدارة واما حركة الجوالة وظائرها فانها هى مستديرة لغة لا اصطلاحا قولك الفلك انما
يحدد جهتى الفوق والسفل دون سائر الجهات فانا تحركت جزءا فالت من مكانه الغريب الى مكانه
الطبيعى على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى احد جهتى الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما قبل
الفلك فان سميتم تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الى قولكم يلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك
لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى احدى جهتى الفوق و
السفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء فلا استحالة فى ذلك انما الحال ان تتحدد
الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل
فلا يعترض عليه بانه انما على تقدير تمامه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعنى الفلك الاعظم
دون سائر الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اى الحرارة والبرودة والكيفيات
الانفعالية اى الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منهما منشاء للفعل والانفعال
لكن الفعل فى الاوليين اعنى الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال فى الاخريين اعنى الرطوبة واليبوسة

الظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليين والاخريان بالانفعاليين قالوا الفلك لاحار ولابارد و
لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يجب
يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لابتنائه على تحدد الجهة يختص بالمحدد ولا يتم في الافلاك
الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها ميل مستدير فلا يكون
فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه
عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة
كالدحرجة في الكرة وكما في النملة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة
الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان الحرارة
والبرودة توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا مطلقا بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك
فجاز ان يكون فيها حركة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحكماء الحرارة علة الخفة كما ان البرودة
علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدنا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة
الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة
لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة
الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار انه لو
لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته
من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة
ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا اذ يستحيل ان تسخن الشمس دون السموات التي هي
في غاية الحرارة مع ان ما في السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب ان مراتب
السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في
عالمنا هذا ولئن سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية ما نعة
لدو الشمس لا تسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة و
لذلك النار اذا انعكست اشعتها من اشياء صقيلة حذاء احرقت الاشياء المنعكسة اليها كما في المرايا المحرقة
وليس للافلاك الحارة بالعرض اشعة تقتضي تسخينها وايضا كرة النار ثابتة عندهم ومحيطة بساير
العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية
نفادها ولا تنفذ مقاومتها الافلاك المسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما يتضح في مباحث
الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي
سهولة قبول الاشكال وتركه واليبوسة كيفية تقتضي عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك

سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل لوجود الرطوبة واليبوسة في جسم يوجب
صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم المنع ايضا و
لوازمها اي خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف والالزم قبولها الحركة
المستقيمة والجواب منع بطلان التالي كما مر شفافة لانها لا تحجب عن الابصار ما وراءها من
الكواكب هذا انما يتم في غير الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة فاربع كرة النار والهواء عطف
على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى
طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض والماء فذلك فيهما ظاهر
واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قوية على
احالة ما يصل اليها بالتسخين واستفيد عددها من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية
وجدوا العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما يشتمل على واحدة منها
فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلاثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من
التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة
هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة
واليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا المقام مبني على التقسيم الظاهر الذي هو اعتبار الاجسام
التي تليها بادي بدأ والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء لا على البيانات الفلسفية وضبط الاحكام
العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه ههنا قال الامام الرازي من حاول حصر البسائط العنصرية
بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به ثم الناس لما بحثوا بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب
الكائنات مبتديا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من
تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة انتهى كلامه
فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة
منها فقط وما نقل من انكم ان اردتم بهذه الكيفيات التي يستدلون بازدواجها على عدد العناصر
ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم ما
هو اعم من الشديد وغيره ولا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها حد ونهاية
لها فان اثبتم لكل حد عنصرا يقتضيه بطبعه زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح
بلا مرجح اقول فساده ظاهر لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا البعض الحدود عنصرا
دون بعض اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على
اربعة لانه يجوز ان يكون نحو طبيعة عنصر واحد في مادة مختلفا غير متشابه وبه قد صرح اولئك

البسيط يجب ان يكون مثل الجسم في مادته متشابها غير مختلف لانا نقول هم صرحوا بان المثل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال المثل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او وسائط اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ستة صور لا يزيد عليها الانقلاب الى الملاصق والمجاور وقد ينقلب الى غير ما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس وهي اربع صور لا يزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد وكما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنى عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلثة الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لرؤيت ولاحرقت ما يقابلها من بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد ويخرج حار ان يحصل لذلك الهواء سخونة قوية تعمل عمل النار من الاحراق كما ان التموز يحدث في غاية السخونة بحيث يتضجر بها بدن الحيوان بلا نار فتلك كما يجزم به العقل بالمشاهدة اذ قد تحدث هناك نار يلين بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فان الطاس المكبوب على الجمد يركبه قطرات الماء كلما نحيتها حدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا تخرج عن اقسام ثلثة اما ان تكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كذلك لانه لا يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان تكون من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها فذلك هو المطلوب واما بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس وتنزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالطاس اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الهواء الذي يليه زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا ابعد تحكم لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تجذبها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها او تناقصها واما تراخي ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان نزول الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها في مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا على التساوي فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التنحية مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحاله الاولى او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك ولا يجوز ان يلتبس تلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما فيجاور الاناء لما

ولا يرد

فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء ما كان على بعد ذراع منه تحرك الذي على بعد ضعف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الذراع وهكذا فلا تناقص ولا نفاد ولا تراخي ازمنة النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه ان كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان يجري الماء جريانا صالحا والمشاهدة تكذبه والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الندا جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة وحبات متفرقة واجيب عن الاول بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه بكيفية يشتد تكيفه بها ويحفظها جدا ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المحيط به ماء والماء لضعف برودته وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء فاما اذا نحي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة الجزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء منه ما يلاقيه لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد في كل جزء وان لم يعلم وايضا قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواها فيجمد سحابا لم ينتقل اليها من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصاعد ثم يكثر ذلك السحاب ويهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي يختفي الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فانا يلزم ان يكثر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع لم نعلمهما بالتفصيل على ما مر انفا في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الاجزاء بحيث يلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تمر على بحيث تصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند ما يحلل الاجسام الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل والاكسير ولما تبين امكان الانقلابات بغير الوسط يعلم امكان الانقلاب بوسط او وسائط فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها ما يتكيف بالبرودة حرارتها

محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى والمناقشة فيه وانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك
مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشئة
من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري الذي فيه بعيدة عن الانصاف يابسة لانها مفنية للرطوبة عن
مائية الجسم المجاورة لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبات لان النار اذا اثرت في جسم مركب
صعدا جوهره اللطيفة فيبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة
كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة
الى العنصر الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة التجربة واعترض
عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب برد المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة و
لهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة تقتضي
عسر استحالته اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول
للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء فما الدليل على ان النار
التي عند الفلك كذلك لا يقال ما الفرق بين المناقشتين احديهما تجويز كون الحرارة في النار التي لدينا لاجل
المخالطة مع الهواء الذي هو حار وثانيتهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي
هو رطب حيث عد الاول لحوجا على الانصاف دون الثانية لانا نقول المتخالفان في الكيفية اذا خلطا
ينكسر كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية بينهما في الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة في النار لاجل
مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بعكس ذلك
واما الرطوبة الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف
فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات على يبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقها
سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب الصاعق واعترض عليه بانه قال ايضا
ان الصاعقة تتولد من الادخنة الاجرام المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب وهذا الظهر قول ليس
ولديها حكاه من ان الصواعق تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فدل على ان مادتها الاجزاء
والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه
نص على ذلك الشيخ في الشفا فتفسيره بالا لون له ولا ضوء له سهو لان الزجاج الملون شفاف اذ لم
يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع كيفية تقتضي ظهور كل جسم كثيف ادرك فيه والاول هو شعاع
النير والثاني شعاع البصر حيث ان النار الصرفة التي هي كرة مماسة لمقعر فلك القمر شفافة لانها لا تستر
ما وراءها من الكواكب واما النار المضيئة التي لدينا فقد نص الشيخ في الشفا على انها ليست بشفافة لانها
تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لانها تمنع نفوذ الشعاع البصري فيها ولانها تقع منها ظل كما اذا كان

المصباح

للمصباح من مصباح اخر وما ذلك الا لمنعها نفوذ شعاع المصباح فقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع
فيه ليس بشفاف فان تمسكوا في اصول الشعل بوجد نار صرفة لطيفة ويمكنها من حالتها يخالطها
فهي ايضا تكون شفافة لانها لا يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع من رؤية ما وراءها قال الشيخ في
الاشارات اصول الشعل حيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر
متحركة بالتبعية لحركة الفلك بدلالة حركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين
وثمانمائة الهجرية والشمس في اوائل الميزان ذات ذنب يقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب
معه لا تفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت
يصغر جرمها ويضعف ضوءها بالتدريج حتى انمحت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن
الاكليل في الجهة المذكورة بتدريج وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك بالحركة
اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست
كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول ليس بشي لانها على ما شاهدنا انما
تتحرك كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة
تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه والاستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار
فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة تتحرك بحركة مكانه
بل والاولى ان تتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة
وكلامنا في المستديرة لها طبقة واحدة اذ ما يخالطها مع الهواء عدوها من طبقات الهواء
رقوبه على احالة المركب اليها قيل قد يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما يروى
عن الحيوان الذي يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لان الماء بالتسخين يصير
هواء والهواء المجاور لابداننا انما نحس برودته لانه ممتزج بابخرة اختلطت به الماء رطب بشهادة
الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع عنه له اربع طبقات الاولى ما يمتزج منه مع النار وهي التي
يتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما
يشابهها من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب الثالثة الهواء
البارد لما يخالطها من الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض ويسمى
طبقة زمهريرية وهي منشاء السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض
والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التي اقتضتها من مخالطة الابخرة و
الماء بارد رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يرى من انه مرئي فلا يكون
شفافا فمدفوع بانه لا تنافي بينهما كما في الزجاج محيط بثلثة ارباع الارض تقريبا له طبقة واحدة والارض

ماعدّ من طبقات التسع منتظما
بسيط محض وطين ثم مخلوط

وفوق ماء هواء ثم باردة
صاف دخان عليه النار منضود

باردة لانها لو خليت وطباعها ولم يتسخن بسبب غريب ظهر عنها برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي بذلك اذ لا تم خلو الارض في زمان من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وماذا الكثافة الا للبرودة يقابل هو ان يمنع انها لانها اكثف من الماء لان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك للطافته ووصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى الاثر ان من ادخل يده على النار بعد سلمت وان من ادخلها على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها لليبوسة ما ايتة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم فلا نخساف القمر في مقاطرات الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانه لو تحركت فاما ان تتحرك عن الوسط او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول والثاني يلزم عدم انخساف القمر في مقاطراته الحقيقية للشمس والتالي باطل وان كان الثالث لزم ان تتحرك بالاستدارة مما فيه مبدء ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه وايضا يلزم ان يرى حركة المرمى الى جهة حركتها ابطأ من حركة ذلك المرمى بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمى الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمى اسرع من حركتها واما انا تا ويلزم ان لا تحس بحركة المرمى اذا توافقتا في الجهة وتحس بحركة بعينه لما اذا تخالفتا وان كان حركتها ابطأ من حركتها لزم ان تحس حركة المرمى الى خلاف جهة ما رمى اليها فاذا فرض شخصان متساويان في القوة وقد رميا حجرين متساويين احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها لزم ان يرى حركة الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفتين بالسرعة والبطوء والتوالي باسرها باطلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يتابعها الهواء في حركتها كما يتابع الاثير الفلك قلنا الزم ح ان لا يقع الحجران المختلفان في الصغر والكبر المرميان في الهواء من سمت خط واحد على الارض لخط من خطوط التصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء الكبير يكون اقل من تحريكه الصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان الارض متحركة بحركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا الكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها وزعموا انها متحركة بهذه الحركة وبها نرى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة في الماء متحركة والشط ساكن وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذي اليه يتحرك السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما فيه مبدء ميل مستقيم وعن الثاني ان المراد بشايعة مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا وح لا يلزم شيء من المفاسد شفافة اقول الحكم بشفوف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شيء يحجب نورها عن القمر ولعله من قبيل

طغيان القلم وتفسير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء مما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم من تصفح واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتب المعتزلة اللغة قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا وايضا عن الكسائي اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشفيف اي رقيق وشف جسمه يشف شفوفا اي نحل بها ثلث طبقات الاولى الارض المخالطة بغيرها التي يتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطبقة الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسطقسات لها ماهي الاربعة من حيث انها يتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها ينحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث انها يحصل بتضادها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات المركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية بخارية واما النارية فلا يظهر هنا الطبخ والنضج وقبول النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يتكون من غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط بسبب المجاورة وايضا النار اذا اختلطت بما غيرها من الاجزاء الارضية والمائية اذا تنطفي فلا تبقى نارا والجواب عن الاول ان المعدّ كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض بوجود النار عندنا وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها الفعلي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فيكون وجودها مسبوقا بالزمان فتكون حادثة وما ذكر ظاهر لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان تكون قديمة قال الحكماء الانواع المتوالدة يجب ان تكون قديمة واما المتولدة فمحتملة للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن ستة احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون الفاعل فيها اما المادة او الكيفية والفاعل فيها اما الصورة او الكيفية والقابل او الكيفية لكن لا صورة لتنفعل لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة متسخنة ومتبردة بل يكون الفاعل

هو الكيفية ولا يجوز ان يكون للفعل ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما
اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون
الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو ممتنع وان كان انكسار احدهما
متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يكون المكسور المغلوب كاسرا وهو ايضا باطل فتفعل الكيفية في المادة
فتنكسر صرافة كيفيتهما وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية
في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج مماثل للحاصل في الاجزاء الاخرى مساوية في الحقيقة النوعية من غير
تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي
والارضي ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان يستحن
بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فبانه
يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة فان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت برودته وليس هناك
صورة منحسرة قلنا ثم فان صورة الماء هناك تفعل فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط
كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها
بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال
المادة ههنا ليس الا استحالتها في كيفيتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة
بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال
انفعال مادة احدهما عن كيفية الاخرى ليس الا تكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون
الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة فح نقول فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى
اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا لكونه معدوما واما قبل
فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى
فيلزم ان تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان المخلص ههنا
ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة
الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما تفعل بكيفيتها
فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور
وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تغيير العبارة عبارة عن انعدام تلك الكيفية
وحدوث كيفية اخرى في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من
جهتين وذهب آخرون الى ان الحق انه لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على
صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معدة تامة لزوال تلك الكيفيات ووجود كيفية اخرى متوسطة

بينها فائضة من المبدء على تلك العناصر او يقال ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها
والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تأثير العلة في معلولها
المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تأثير العلة في معلولها
الذي هي الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا او كون المعدوم
مؤثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال تكون
متفاوتة في الاستعداد لكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل
كيفية للمادة الاخرى لا يتصور الا باحالتها في كيفيتها فتستحيل الكيفية قريبة من الكيفية المعدة
فينتقل الكلام الى الاعداد فيعود ذلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر
هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة
والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة
بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودته
كما ان انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء
القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها قال واذا كان كذلك فلا مانع من
استناد الفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من الحجج على كل واحدة من
شقي الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكساران معا فلانه لا يمتنع بقاء الكاسرين حال حصول
الانكسارين لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار
وبديهة ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن
ان يقال يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة ضدها
على ما بيناه من الاستشهاد اقول لا يخفى على المتأمل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية المتنبي فان
معناه ان يستحيل تلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان ينعدم عنه الكيفية
القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة ان الحجج لازم غير مندفع فان الانكسارين ان كانا معا لزم ان يكون
الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر معدومتين
ايضا في تلك الحالة تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الآخر لزم ان تعود الكيفية
المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها الغير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها
فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان ينعدم
تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم لانكسار سورة حرارة النار
بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار منكسرة

ذات الحرارة ولا سبب هيهنا يقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لان الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها لانا نقول فح يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا يزول الحرارة المانعة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة والبرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور البسائط اشار الى بطلان مذهب اخترع في زمان قريب من زمان الشيخ قال في اخر طبيعيات الشفا لكن قوما تداخترعوا في قرب زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض ادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وليستح صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا امزاج ح بل هو كون وفساد لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلزم هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات بين المخالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان ليس هنالك استحالة في الكيفيات وتوسط بينها مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكرتموه اذ لم ينهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا يهبط عن الاثير بل يتكون هنالك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعدما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز وما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعدما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار تخالطه ويفترقان في ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارج والشيخ عامر في ذلك الحكم بامتناع كون شيء لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا اخر والشيخ لما فرغ من تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع

القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو لم تكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجود الايذ للرض والتسخن ولا بد للحس باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كانت قبل ذلك في الزجاج موجودة لكانت مبصرة كما كانت بعد الذوب مبصرة اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس لما في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند التسخن والرض فلم لا يجوز ان يكون هيهنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها انما تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا بخلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه المعترض بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا مثله ها هنا نقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني بخمسة امور من المشاهدات الاول ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين متماستين يابستين فان المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار ينفذ فيه وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمخلخل وهو الذي يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان الحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام وتخلخله يقتضي السخونة ايضا وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا الثاني ان المائعين المتشابهين اذا سخنا في اناءين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المائع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصموم المقدر يجب على تقدير هذا المذهب ان يمتنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء يعتد به منه لاستحالة التداخل ح وليس كذلك الرابع القمقم الضباحة اذا ملئت ماء وسد راسها سدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر ما فيها نارا ويصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب فحدوث السخونة والنار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذان الاستدلالان مرجعهما واحد الخامس ان الجمد يبرد

ملو منع فوقه والاجزاء الباردة لا يتصعد بل بالطبع ينزل ولا قاسر هنالك فاذن هو الاستحالة

ثم تختلف الامزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال فالواقف العناصر المتعددة اذا تصغرت وتمزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت وحدانية من هذه الجهة مناسبة للمبدء الذي هو احدي الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها ويقسرها على الاجتماع مدة اذ لولاه لتداعت بسرعة الى الافتراق بمقتضى طبائعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد مقيسة الى الاعتدال فيتفاوت حالها في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر اثارا والحيوان اقرب منه الى الاعتدال والوحدة من النبات فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبدء الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص يعني ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن كذلك النوع يعني ان كل نوع له مزاج يناسب اثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل كل نوع من المركبات له مزاج محصور بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذات المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع اخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما يكون مزاج نوع اخر كالسمك مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في سائر الكيفيات وهي اي الامزجة تنحصر لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط واما خروجه عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية

والمعتدل

والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية متفاوتة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من القوى المتفاوتة بعضا اخر منها وطبائعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فتمانع الاجزاء وتتقاوم لتساوي قواها في الميول ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج بقاءها بانه سيدر وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون منفصلا كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتضى سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكان غيره والا يلزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب ثم لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب اخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا كما مر اوكانا فيه البعض البسائط قد شغله بالتخلخل فيه الضرورة بطلان الخلاء وايضا نختار ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك اقول و رد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى ميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاولى اعني الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام المص وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة ويسمى المعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل الفرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه

عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس وبالكيفيتين

متضادتين فيكون احر وارطب واحر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فقولهم وهي ثمانية

ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج الى الاقسام التسعة

تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الراي من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في القانون

والمزاج اما ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شي فهو على وجهين واحد الوجهين

ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة واعترض عليه الكاتبي في شرح

الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة

جميعا على القدر اللايق بالممتزج او ينقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون

المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة

كل على الاخرى وههنا على القدر اللايق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية

او بكيفيتين او بثلث كيفيات او بالكيفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب

الاربع اعني الكيفيات في الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان

الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة

او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة نضربها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين

ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج

اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة

مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة نضربها في ثماني حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها

وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخرين ونقصان كل مع زيادة الاخرين والرابع ستة عشر قسما

على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث

الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخرين وهي ستة لان الاثنين اما

فاعلتان او منفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون

لا ثلثة وستون على ما ذكره المعترض فان جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين

على ما ذكره وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان

يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احديهما والنقصان في الاخرى فيضرب

الثلثة في الستة فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة

عشر على ما ذكرنا وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة

او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان ثم اما ان يكون الزيادة في كيفية او

كيفيتين

كيفيتين او ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية

زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب

عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقض

بذلك الاحتمال ستة اقسام من الاول وواحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال الطبي

في المزاج مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللايق بحال المركب ان

يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت

تكون مرعية كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة

البادرة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة

وامكن ان يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور زيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب

احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج

معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او

اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال

الحقيقي كذلك

الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام

لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الجسم وانجر البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام

وتنبيه الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب انصاف ما

فرض لا متناهيا بعدمه اي بعدم مقابلته بمثله مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود بعد غير متناه

لان ما فرض لا متناهيا يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان

يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا و

انما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزم ان يكون متناهيا لان ما فرض انه غير متناه اذا نقص

بمثل اي بما فرض انه غير متناه ايضا مع فرض نقصانه عنه يلزم ان يكون متناهيا وذلك بان

نفرض من مبدء معين خطا غير متناه ونفرض خطا اخر غير متناه ايضا بعد مبدء ذلك الخط

بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزايد

وهو ممتنع واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زايد عليه بمقدار متناه وهو ذراع

فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما هذا خلف فيكون لا تناهيهما محالا

وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة

بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب انصاف اللاتناهي به هذا برهان اخر تقريره ان كل

زاوية فان لضلعيها نسبة الى ما اشتملا عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا

ما بلغنا يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ح ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ح ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبتهما الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف هذا وقد قيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه الضلعان من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع و على هذا ازدياد البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لتساويهما البعد ما بينهما الذي هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه ستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هي اقطارها ويحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة تفرض على سطح يحيط بها اربع قوائم وقد قسمت فيها اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قائمة يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المصنف لحفظ زاوية يكون الانفراج بينهما متساويا لامتدادهما وذلك لانا اذا فصلنا من ما بين الضلعين خطان متساويان ووصلنا بين الفصلين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما كان احديها اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين الفصلين متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا ايضا ان يكون اضلاعه واذا امتدا مائة ذراع كان الانفراج مائة وهكذا واذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما ح موصوفا باللاتناهي محصورا بين حاصرين والثاني ح ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض ان امتدادهما بقدر الابعاد اقول لا يخفى

على التأمل

ان كلام الفاضل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين والانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الزاوية بانها بمقدار ثلثي قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث لم يقيد فالمساوات ممنوعة وانما البرهان السلمي وهو ان نفرض خطين يخرجان كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذراع ثم اذا امتدا ذراعا ويزيد قدر ذراع اذا امتدا ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة لشبهه بالبرهان الترسي نقول الفاضل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث وان كلام المص لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين مع ما ذكرناه في شرح كلام المص ثم انهما انما تدل على امتناع لا تناهي الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا تدل على امتناعه في جهة واحدة ولا تجوز بجواز استطالة بعيرة ناهية لم يتم وقع ذلك اقول برسلم جميعها ان الاشتراك في اللوازم انما يثبت من فرض امرين متنافيين كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين مستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما فهما ينتهيان بتلك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الاخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه دليل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا الاصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والخرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيمة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما تنفع في حق من تصنع جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منهما بكل ما عداه واما قبل ذلك فليس الا الرجم بالغيب وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في الماهية واجيب بمنع ذلك لم لا يجوز عند ما ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصارى ما يلزم جزئية فلا يدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقول ان الله تعالى خلق في بدن ابراهيم كيفية عند ما يتلذذ من مماسة النار كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه

اقول ذهب جمهور من الحكماء والمتكلمين الى ان الاجسام متماثلة في حقيقة

الجسمية لان

اختلاف صفات وعوارض

ذهب النظام الى انها مختلفة

...

قوله

الاشتراك

في اللوازم لا يدل على الاشتراك

في الملزومات اذ يجوز الاشتراك في

جميع اللوازم ويستلزم الاشتراك في الملزوم

...

واذا اختلفت اختلف

اللوازم

فكون

فتكون متساوية في الماهية واجيب بان الحصول في الحيز ليس من ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد
ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل على التساوي في الملزومات وقال المص في تلخيص المحصل الحد
الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحدة عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه
ولذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة
كما في الجسم القابل للابعاد والمشتمل على الابعاد ويراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفها
لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فالمص توهم ان المراد بتماثلها
اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والضرورة قضت ببقائها
ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا
وثيابنا ودورنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض
والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال
كما في الاعراض وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم
عنده مجموع اعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على ان النظام ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل
اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام فانها تتداخل فيها وقال بعضهم ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض
لما كان جاريا في الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لا تبقى زمانين
وانما يتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه
لا ضد للاجسام حتى يقولوا ان تنتفي بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تنتفي عند القيمة فلا بد
من القول بانه لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال المص ان هذا النقل من النظام غير معتمد فقد قيل انه
قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم الناقلين الى انه لا يقول ببقائها يعني توهم الناقل من
ان حاجتها الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما فهموه من كلامه
لا ما قصده بمعنى انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم
والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانها لا يحس
بها وعدم الاحساس فيما من شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا
عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن
الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال لما امتنع
خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف فان العادة قد جرت بحلول الالوان وتعقيب زوالها
امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف بها قياسا عليه ومنع القياس الاول بجواز كون الكون واللون من
الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على

طريان

طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في
الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي
تطلب بالبرهان فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز
رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا
فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء
القائمة بسطوح الاجسام والا لرئي الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بعد رؤية هذه الاعراض
يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض
وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المص هذا المذهب وادعى المص في ذلك
واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام
مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون
عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد
لاستحالة قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما
ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو ممتنع واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي
فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة
فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله موضع معين فان كان مستقلا عن احد
كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهذا ظاهر اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية
بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة
المنتقل عنها وهو سبق زماني بحيث لا يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا
مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق فذلك بعينه
المسبوقية بالعدم وهو معنى الحدوث فيهما واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية
للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فهو ممنوع وان اردتم به انها تقتضي
ان يكون الحركة كل جزئي وفرد منه مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة
اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى
لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها حادث
ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها بالغير منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء اخر غير الجزئيات
على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا
حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قوله الحركة تقتضي

في بيان ان الاجسام كلها حادثة

ان يكون مهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان مهية الحركة مركبة من امر منقضي ومن امر متصل لان الحركة لابد ان تكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتصل مسبوق بالامر المنقضي ومهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايض مسبوقة بالامر المنقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء تقتضي مسبوقية الكل ودفع ذلك بان مهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والامر المتصل باقية معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة وكل واحد من المنقضي والمتصل جزئي من جزئيات مهية الحركة فهي محفوظة بكل واحد منهما فلا يلزم من مسبوقية المتصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد من مهية الحركة بفرد اخر منها لا مسبوقية المهية بغيرها من المهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك المنقضي الى جزئين يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايض جزئي لمهية الحركة الموجودة وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد مهية الحركة في الازل والا لوجد في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها وتارة بابطال السند المساوي اعني تعاقب الافراد لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك يعين ما سيذكره في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون اقول ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف للمستدل هيهنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث مهيتها فانه سيقيم الدليل على ان جزئياتها متناهية وبهاتين المقدمتين ثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث المهية ايض بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها كان مجموعها ايض حادثا واذا كان مجموع جزئيات مهية حادثة كانت المهية ايض حادثة ثانيهما طريق التطبيق وقد عرفتها في ابطال التسلسل وتقريرها هيهنا ان يقول لو كانت حركة ازلية كانت المهية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايض من جزء معين قبلها بقدر متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى اخر ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا ثالثها طريق التضايف وتقريرها

في بيان معنى الازل

برهان التطبيق والتضايف

ان الحركة

ان الحركة يجب ان تتألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان نأخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التي هي جزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة بالسابقية وكل واحد من جزئياتها الاخر موصوف بالسابقية والمسبوقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كما في الجزء الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه قح لانهما متضايفان حقيقتان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظ امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تأثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم من حيث هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايض قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب ايض واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب امتنع عدم مشروطه ايض وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصر في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما التفصيل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الاخر فيصح ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما ذلك الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو امر عدمي عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجيب عن ذلك بان الكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام مهية الحركة والسكون وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد

سيفضي عنه بتغيير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون لسكون قديم و
اما ان يكون لحركة قديمة واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل
اما الملازمة فلان الجسم لا يخلو من كون فان وجد له كون غير مسبوق باخر يلزم الاول لئلا يلزم خلو
ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثاني وهو ظاهر واما بطلان القسم الاول فبما بينا به حدوث السكون
واما بطلان القسم الثاني فبرهان التطبيق والتضايف ثانيها انا لا نم ان القديم لا يستند الى المختار وقد مر
الكلام عليه ثالثها انا لا نم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود
الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدميا ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد
ذلك الحادث زال السكون لزوال الشرط لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي
لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع اما ابتداء او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن
الازلي لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء واما بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما
لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي انتهى اليه استناده فالمحذور لازم لم يستند قلنا العدميات
الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي اخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل
تترتب العدميات الممكنة ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له وليس ذلك التسلسل محالا واما تناهي جزئياتهما اي
جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى مع للتطبيق على ما مر في بحث ابطال التسلسل اقول قد
حققت في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بمحال انما المحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا
فجزئيات الحركات يمكن ان تكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذ لم يجتمع في الوجود ويوصف كل
حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى
فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل اخر تقريره ان كل حادث فهو موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي
بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا
اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الان مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث
هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين في الوجود ويجب ان يكون
السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواسطة واحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين
يجب تساويهما في العدد والحادث اليومي مسبوق محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق
محض والا لزاد عدد المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل
انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بعدد متناه اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى
ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع تعلمونه في تحصيل جملتين
كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل متناو وقد مر مثل ذلك في مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة

علة

علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان في الخارج احديهما بحسب العلية و
الاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية لان تلك
المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا
لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال قيام
الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده
فينحصر الاعراض عنده في الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها
اي الاعراض باسرها ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى جواب دلائل القائلين بقدمه
تقرير الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث يختص بوقت
حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون
ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في
ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول ويلزم التسلسل هف والجواب ان
حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه في حدوثها حاصل
في الازل واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث
دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان
الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم لا وجود له الا مع اول
وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام
الوهمية في الامور الفرضية الصرفة وانها غير مقبولة اصلا اقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل
على ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات بان يقال لم اختص الحوادث بهذا الوقت دون ما عداه
من الاوقات لا على ان يطلب فيما بين وجود تلك الحوادث وعدمها بان يقال لم رجح في ذلك الوقت
وجودها على عدمها حتى حدثت وايضا فالاوقات التي قبل وقت الحدوث اذا لا زمان هناك فلا
في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح
بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات التي
بعده ترجيح بلا مرجح لا لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر مخصص
ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون
قديما وحادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي كفى في وجوده هذا التعلق ايضا قديما
انه لو اختص بوقت دون اخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق به الذي كفى في وجوده
هذا التعلق ايضا قديما يعم الاوقات باسرها لا يقال الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده

في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد ذلك التعلق القديم من غير احتياج لامر حادث كما نقول انه
تعلق بتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث فننقل الكلام اليه وان كان تعلق الارادة
القديمة بها حادثا نقلنا الكلام اليه وان كان حادثا نتعلق اخر حادث وهكذا فتتسلسل التعلقات
الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق
امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى مؤثر الا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا كان او
عدميا يحتاج الى امر يخصصه بوقت حدوثه قبل الوضع دليلهم هذا يلزم ان يكون الحادث اليومي
قديما الجريان الدليل بعينه فيه لانا نقول الحادث اليومي مستند الى الحوادث الفلكية من الحركات
الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منهما مسبوق باخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل
في الامور المرتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث
الاجسام مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى النهاية فيكون حدوث العالم الجسماني عن المبدأ القديم
بسبب الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تلك الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة
يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل
الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني ليس له مادة حتى
يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما
يتصور في الماديات اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط
للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز
ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد
شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به
من تركه فكان الايجاد محصلا لتلك الاولوية ومستكملا بها فكان بدون ذلك الايجاد ناقصا
في ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون
قديما قيل يتجه عليه ان يقال ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او
بواسطة قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة الى غير النهاية فلا كالحوادث
اليومية على راي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث الذي يخالف راي المتكلم والجواب انا
لا نسلم ان المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما به يترجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد
مقدوريه على الاخر لا لامر عند بعضهم فان الاشاعرة ومن يقتفي سيرتهم جوزوا ترجيح الفاعل لاحد
مقدوريه بلا مرجح يدعو اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض
مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان ورغيفي الجائع و

طريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح وفرقوا بين الترجيح
بلا مرجح وبين الترجح من غير مرجح قالوا ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من
خارج ضروري البطلان كيف لا ولو جوزناه ينسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير
مرجح اي غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس ترجحا بل الموثر اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته
اي مقدور شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته
لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف تخصص باحدى الارادتين دون
الاخرى فان استند ترجيح احدى هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل في
الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان قيل الارادة
واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات لزم التسلسل في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو
حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه عنه ورجوع الغرض اليه
تعالى لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والاحسان
اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه
لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به ناقصا في حد ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا
المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة
والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد
ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من امتناع تجردها عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان
الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة منتفية وان سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نسلم
ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولا نسلم ايضا امتناع تجردها عن الصورة
ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها
السابق مع المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف و
اذا كان الزمان قديما كان الحركة التي هي مقداره ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب
انا لا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا
ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي زمانا فان اجزاء
الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية
وليس متقدما بالزمان وقدمه
تمام
تحقيقه نجم محمد النسفي

الفصل الرابع

في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان نفس وعقل اما العقل فلم يثبت دليل
على امتناعه وما قيل من انه لو وجد شارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركب ذات الباري من الامر المشترك
وما به يمتاز عنه وهو مع ضعفه ظاهر لان المشاركة في العوارض سيما في السلوب والاضافات
لا يقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه
متخالفة من تغيير بيان الاول منها ان الممكن منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والصورة والهيولى
والنفس والعقل واول ما يصدر عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر سوى
العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يكن يوجد اول صادر عنه تعالى هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو
اول ما صدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر ايضا
عنه والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات الباري واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في
ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما هو الصادر
الاول فلان كل واحدة منهما يتوقف في تاثيرها على المادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على
تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالات جسمانية فلو كان المعلول الاول
هو احدهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير تكون معلولة لها اما
ابتداء او بوسائط لامتناع استنادها الى الباري تعالى والالزم تعدد اثاره ولا يجوز ان تكون سابقة
في تاثيرها على المادة اذ لا سبق لمشروط في تاثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله
ولا سبق لمشروط اللاحق في تاثيره اي لا سبق لمشروط وهو الصورة والنفس في تاثيره بما فرض لاحقا عليه
اي المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط
في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول
الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض يكون علة للموضوع كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط
في وجوده بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق لمشروط وهو العرض في
وجوده بما فرض لاحقا على الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها
لا تصلح للتاثير فانها هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير و
الى هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه اي كقولهم والا لما انتفت صلاحية التاثير
عنه في اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار تاويل المادة
بالمحل ووجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت ولا لما انتفت وهو ح يكون عطفا على قوله
لمشروط اي المادة لو كانت هي المعلول الاول لزم ان تكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من

المعلولات

المعلولات يجب ان يستند اليها ابتداء او بوسائط ولا سبق لما انتفت صلاحية التاثير عنه فلا
تكون هي سابقة عليها القول وتلخيص هذا الدليل ان اول الصادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود
والتاثير وغير العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والتاثير في الهيولى والاستقلال به في
الصورة والنفس والوجود في العرض لان المؤثر مختار اشارة الى تزييف الدليل المذكور وذلك لانا
لا نسلم ان الباري تعالى واحد من جميع الجهات بل هو مختار يتعدد ارادته او تعلقاتها وهو موصوف
بحيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان
كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شرط التاثير فيتعدد اثاره كما يجوز ان يتعدد
اثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من
الهيولى والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان
ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول ولو سلم
فلا نسلم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول
وما قلتم في ابطاله من انها لا تصلح للتاثير تم لانا نسلم ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه
اما بواسطة واما بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك التقدير علة مؤثرة في مقبولها ويمتنع
ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى الواحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع تم وقد تكلمنا على
دليله كما مر ولو سلم فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة فلم لا يجوز ان يكون المادة قابلة
له بذاتها وفاعلة له بواسطة امر اخر ولو سلم فلا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد
الامور المذكورة فلم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ومنع كون الصفة عين الذات ولو
سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا
بجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة وح جاز ان يكون الصادر الاول هو احد هذين الجزئين لهذا
الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات
المالي للمكان هو الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية ويتبعها في ذلك محلها وما يحل في
محلها فيكون مجردا لا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقل
به بل يكون عقلا فهو المط هيهنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نسلم ان جزء النفس لو استقل في التاثير
لزم استقلال النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر في
التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بالة جسمانية
بل قد تؤثر بدونها او بعض خوارق العادات كالمعجزات والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرحوا

بر فان قیل فیکون مستغنیة عن المادة فی الذات والفعل ولا نعنی بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغنی عن المادة فی ذاته وفی جمیع افعاله والمحتاج الی المادة فی بعض افعاله لا یکون عقلا بل نفسا فلم لا یجوز ان یکون الصادر الاول هو النفس ویکون ایجادها فی اول المرتبة بدون الآلة ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول یجب ان یکون موجدا لجواز ان یکون واسطة فیجوز ان یکون اول علیه یجد نفسا او صورة بواسطة البدن او الهیولی وقوله استدارة الحرکة یوجب الارادة المنکرة للتشبه بالکامل دلیل اخر علی اثبات العقول تقریره ان الاجرام السماویة لیس بعض اجزائها التی تفرض اولی بما هو علیه بالوضع من بعض بحسب طبایعها لان الطبایع التی للاجزاء المفروضة متحدة فلا تقتضی امورا مختلفة فلا یکون شیء من الاوضاع واجبا لشیء من طبایع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جائزة وتلک النقلة لا یتصور الا بالمیل لما ستعرف فیجوز ان یکون فی طباعها میل ولما لم یکن علیها سوی الحرکة المستدیرة لم یکن فی طباعها الا المیل المستدیر ولما امکن ان یکون لها میل مستدیر وجب ان یکون له مبدء فیها اذ کان المیل یستلزم امکان التحریک القسری وقد ثبت عندهم ان ما یقبل تحریکا قسریا فلا بد فیه من مبدء میل طباعی ومع وجود مبدء میل المستدیر فی الجرم البسیط یمتنع ان یکون فیه عایق عن ذلک المیل بحسب الطبع لان الطبیعة البسیطة الواحدة لا یتصور کونها مقتضیة بذاتها الشیء ولما یعوقها عنه ایضا والعایق الخارج ایضا ممتنع اذ لا عایق عن الحرکة المستدیرة من خارج الا ذو میل مستقیم او مرکب من المستقیم والمستدیر یمتنع وجوده فی الاجرام الفلکیة وذلک لان ما لا میل مستقیما فیه اصلا وما فیه میل بالاستدارة فقط لا یمنعان الحرکة المستدیرة ولما وجد فیه مبدء المیل وعدم العایق فالمیل موجود بالفعل فالاجرام السماویة متحرکة بالاستدارة ثم ان تلک الحرکة ارادیة لانا قد بینا ان فی الفلک میلا طباعیا بحرکة فلا یکون حرکته قسریة مستندة الی امر خارج عنه فهی اما ارادیة او طبیعیة ولا یجوز ان تکون طبیعیة لان الفلک بحرکته المستدیرة یطلب وضعا ثم یترکه فطلب وضع وترکه لا یتصور بدون الارادة فان طلب شیء وترکه لا یکون الا باختلاف الاغراض وذلک لا یتم الا بشعور وارادة واما الطبع بلا ارادة فلا یجوز ان یکون طالبا لشیء وتارکا له وان کانا فی وقتین لانه لم لا یجوز ان یکون المطلوب بها ذلک الغیر بالطبع نفس الحرکة فیکون الحرکة دائما مطلوبة غیر متروکة لانا نقول الحرکة لذاتها یقتضی التادی الی الغیر فیکون المطلوب بها ذلک الغیر فتعین ان تکون ارادیة فثبت ان استدارة حرکة الاجرام السماویة توجب ارادة المتحرک وارادته یستلزم التشبه بالکامل ای الذات التی کمالاتها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضی ان یکون للمرید مطلوب ممکن الحصول لان طلب المحال مح وهو اما محسوس او معقول لا سبیل الی الاول لان طلب المحسوس اما ان یکون للجذب او للدفع وجذب

الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما علی الفلک محالان لانهما مختصان بالجسم الذی ینفعل ویتغیر من حالة ملائمة الی حالة غیر ملائمة وبالعکس والاجرام السماویة التی لا تنخرق ولا تلتئم ولا تکون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتکاثف ولا تستحیل وبالجملة لا یتغیر عن حالة الی اخری الا فی اوضاعها التی لا یتصور کون بعضها ملائما وبعضها غیر ملائم فتعین الثانی وهو ان یکون المطلوب معقولا فالطالب اما ان یرید نیل ذاته او نیل صفاته او نیل التشبه باحدهما والا لما کان له تعلق بالمطلوب وعلی التقدیرین الاولین لو تحقق لزم انقطاع الحرکة لان الذات والصفة اما ان ینال فی الجملة فیلزم انقطاع الحرکة لامتناع طلب الحاصل ولما ان لا ینال اصلا فلا یتمر الیاس عن حصول ما هذا شانه فیلزم الانقطاع لکن انقطاع الحرکة محال لانها حافظة للزمان الذی یمتنع علیه العدم مطلقا ای سابقا علی وجوده او طاریا علیه والی هذا اشار بقوله لان طلب الحاصل مثلا او فوته یوجب الانقطاع وغیر الممکن مح ای طلب غیر الممکن مح واراد بالحاصل بالفعل ما ینال فی الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ینال اصلا سماه حاصلا بالقوة لکونه ممکن الحصول فتعین الثالث وهو ان یکون الطلب لنیل التشبه بالمط ولا یجوز ان یکون تشبها مستقرا والا یلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل تشبها غیر مستقر ای تشبها بعد تشبه بحیث ینقضی تشبه ویحصل اخر ویجب ان یحفظ ذلک بتعاقب الافراد لا الی نهایة والا یلزم الانقطاع فثبت ان المطلوب حصول مشابهات غیر متناهیة یحصل بالتدریج فی اوقات غیر متناهیة لئلا یلزم انقطاع الحرکة فیکون للمط موجودا متصفا بالفعل بکمالات غیر متناهیة فیتحرک الفلک فیخرج بحرکته الاوضاع الممکنة من القوة الی الفعل ویحصل له بکل وضع تشبه بالمط الذی هو بالفعل من کل الوجوه ولم یزل یزول وضع ویحصل اخر فیزول تشبه ویحصل اخر ویحفظ کل منهما بتعاقب الافراد ولا یجوز ان یکون ذلک هو الواجب والا لم یختلف الحرکات فتعین ان یکون عقلا ویثبت بذلک تعدد العقول وهذه الحجة لو تمت لتوقفه علی دوام ما اوجبنا انقطاعه ای هذا الدلیل موقوف علی دوام الحرکة التی اوجبنا انقطاعها حیث بینا حدوثها وایضا موقوف علی حصر اقسام الطلب فیما ذکر وهو مم فانا لا نم ان طلب المحسوس لا یکون الا للجذب او للدفع لم لا یجوز ان یکون بمعرفته او التشبه به او غیر ذلک مع ان النافع وایضا طلب المحال ای لا نم ان طلب المحال مح وایضا لا نم ان طبائع الاجزاء المفروضة للفلک لا تقتضی امورا مختلفة فان بعض الاجزاء یقتضی ان یکون بقرب القطبین وبعضها یقتضی ان یکون بقرب المنطقة اذ لو لم یستند ذلک الی طبایعها لکان ذلک ترجیحا بلا مرجح وما یقال من ان ذلک الامر یعود الی الفاعل فمدفوع لان نسبة الفاعل الی الجمیع سواء وعلی هذا الاصل یبتنی کثیر من قواعدهم ولو سلم فلا نم ان عدم وجوب الوضع لطبایع الاجزاء المفروضة للفلک یستلزم جواز النقلة عنه لجواز

ان يلزم جرم الفلك صورة ممنوعة مقتضية لوضع معين لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك في
صحة ما ادعينا ملائمة الاجزاء بالنظر الى طباعها كما تكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه

قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا بها خارجا عن طبائع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العايق
الخارجي بعد تحقق هذا فمدى الدليل المستقيم والمركب تمهيد تم ما قيل من انه لم وجوب الوضع لطبائع الاجزاء
يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة غيرها انما اعتبر الوضع
بالنسبة اليه لان استلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر الى طباعها ظاهر لاستره فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها
بالنظر الى طباعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طباعها عبارة عن اقتضاء طبايعها العدم
حركتها اعنى سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر
الى طبايعها هف وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر منه تحته فلو فرضنا ان
ما سوى الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك
لا يقتضي طبيعته الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتاني عنه لا يقتضي طبيعته التحتية
ولا يابى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبايعهما يجوز
ان يصير الفوقاني تحتانيا والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا بجواز الحركة عليهما اذ المفروض ان ما سوى الفلك
لا يتبدل عن حاله الى اخرى ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه
من امتناع العايق الخارجي وامتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل
ولو سلم فلا نم انها تقبل الحركة القسرية لابد فيه من مبدء ميل طباعي ولو سلم فلا نم ان العايق عن الحركة
المستديرة لا يكون الا اذا ميل مستقيما او مركبا لجواز ان يكون العايق ذا ميل مستدير مساو لها في القوة
مخالف لها في الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد مبدء الميل وعدم العايق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان
يتخلف الميل عن وجود المبدء لانتفاء شرطه كعدم الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم نيل
ذات المطلوب او صفة حصول الملال ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المطلوب
اوصفه امرا غير قار يتحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في التشبه ولو سلم فلا نم ان ذلك المطلوب المتشبه به
ليس هو الواجب قولكم والا لم يختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف
القوابل في النوع لا لاختلاف الكمال المتشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نم ان المطلوب
الموصوف بصفات الكمال الغير المتناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصاف بها على الاجتماع
دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين ولا الامكن المستنع او علل الاقوى بالاضعف دليل اخر
على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما والا لكان اما
حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحوي بعضها على بعض لا سبيل الى الاول لان الحاوي

الناظر

اذا كان علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه على وجود
كما مر الخلاء فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجود ووجوب ضرورة
تأخره بالذات عن وجود ما هو علة له اعني الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخل
الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر في نفس الامر ضرورة
انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما
متلازمان في التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود محوي فيه و
بالعكس بل يمكن ان يقال ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة تقارن مفهوميهما وتقاربهما
كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز
الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها
فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك هف ضرورة ان الخلاء
ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا فلا يكون ممكنا في مرتبة وجوده اصلا لان ما بالذات لا يختلف و
لا يتخلف وكذا الخلف المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي
لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوي بحيث اذا انتفى الخلاء في داخله كان
مملوا بالمحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله البتة فاذا اعتبر وجود الصورة
في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجوب الى اخر ما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هي الهيولى
الحاوي لانها متأخرة عن صورته لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود
الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتأخره بالذات عنها بمرتبتين و
بمثل ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء
منها علة موجدة للمحوي وكذا لا سبيل الى الثاني لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه
انه يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة
والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثل ذلك
تبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوي فاستبان
ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب
او العقل والاول تح لما مر تعين الثاني وهو المط وقوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن
الدليل المذكور تقريره انا لا نم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته
لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوبهما بلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين لو
وجب احدهما بالذات والاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات

ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر والمنافي الاخر اعني وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس ممتنعا بالذات وانما انتهاد لبيلا على المنع حتى صار معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلاء بالذات لانا قد برهنا عليها فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلاء علة لشيء نا في كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بالغير انتهينا فكونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فسلم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما ذكر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر ممنوع فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن هناك خلاء هو ممتنع اعني وجود مكان محظوظ عما يشغله انما اذا فرض حاو ليس في داخله محوي كان المكان الذي هو السطح الباطن او البعد الموجود او المفروض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصورا بشيء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما لوجوب المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم المتلازمان لا يتخالفان في الوجوب بالذات ثم قولكم في بيانه اذا لم يكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب تعالى ومعلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب وان كان مقتضيا ان يمكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي امكان انفكاك اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع اللازم مفهوم اخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا بالحيثية لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا بل لا نسلم التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه في الصورة المذكورة اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء يتحقق هيهنا مع انتفاء اللازم الاخر اعني وجود

المحوي

المحوي هذا وقد يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين فالمحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا الملازمة بينهما فلا نسلم ان المتلازمين يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا انفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان وجب وجود الاخر في ذلك الزمان اتبته وان كان متاخرا عنه في المرتبة ولا شك انه اذا وجب احدهما في مرتبة وجب الاخر في تلك المرتبة بذلك عين واجب قيل هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملأ مقعر الحاوي واذا لم يجب ملأ مقعره لم يجب عدم الخلاء بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك ممنوع وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي فذلك مسلم لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء الا بعد ما بينا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الهيولى متاخرة عن الصورة قولكم هي شريكة لعلة الهيولى قلنا لو سلم هو بنوعها لا بشخصها وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لانه ربما كان المحوي اكثر ثخانة بحيث يزيد على الحاوي بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه قطرا ولا شك ان الوهم يذهب الى تعليل مثل هذا الحاوي بمثل هذا المحوي على ان استبعادات الوهم لا عبرة بها في المقامات البرهانية دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن لا يكون الا بمشاركة الوضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط في صدق التاثير على المقارن لا يكون الا بالوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئيه فضلا عن ان يكون لها وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المط فان قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون علة للجزء الاخير واجتماعه مع الاخر كما صرح به الشيخ في الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا اخيرا للجسم الذي هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشيء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى المؤثر مصححا للايجاد ذلك الشيء في تلك المادة والا

لزم ان لا يوثر عند وضع في وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا قلنا الكلام في العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى انها لا يشاركها في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا لكان فاعل الجزء الاخر مشاركا له واما الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع في تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وايضا بعض افعال النفس لا يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها للجسم من هذا القبيل دليل اخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان معلولا واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشئ على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا فانما بر فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبتين واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى تكون موجدة للجسم الاول اذ لو لم توجد الاخرى واوجدت الجسم الاخر لم يكن ذلك الجسم الاخر الذي هو اول الاجسام لتاخره عن الجسم الذي احديهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه ليس احديهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخر في غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل ما دونه كالنفس النباتية التي هي مبدأ الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية ويجعل النفس الارضية اسما لهما وللنفس الناطقة الانسانية فيفسرون بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف المحددة او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كساير ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعال بواسطة الالات وقولهم ذي حيوة بالقوة واراد وا به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج عن التعريف النفوس الحيوانية الانسانية يخرج النفس السماوية على راي من يقول بان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الالات له فيكون حينئذ الالات لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي

هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية والتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والتعقل اعني التعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على راي من يقول ان لكل فلك نفسا وانها ليست من الاجسام الالية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيه التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة او لا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها ادخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الالي فانها تفعل افعالها بدون الة متوسطة بينها وبين اثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي الى معنى شاملا للارضية والسماوية بل لم يبق فيه قد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ فالاول باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يمكن ان يكون لهما رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدئية فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال والالات لكن الشيخ ذكر في الشفا خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال والات لكن الشيخ ذكر في الشفا ان الفلك لم يبدء صدور افعال ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما به على المذهبين لان فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حده قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يتغذى وينمو ويولد المثل لا يتحرك بالارادة ويتولد والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي الي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي الي يعقل الكليات ويستنبط بالراي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمتين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هو نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يوخذ الجسم في تعريفها كما يوخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه بان وان لم يجز

اخذه في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع بما له من صفات العلى ولذا اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال نفس الانسان من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد متحد بالماهية في افراد الانسان حادثة لا تفنى بفناء البدن ولا تنتقل في الابدان وله تعقل بالذات واحساس بالآلات وتشارك النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد وسائر الحيوان في قوى الادراكات الظاهرة والباطنة واستدل على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي يتقوم به البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الاجتماع والتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف الموقوف على النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور قيل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان يكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة بها المادة لتصير بها انسانا وتصير المادة بتلك القوة منيا ويكون تلك القوة صورة حافظة المزاج المني فقط كالصورة المعدنية ثم ان المني اذا وقع في الرحم تتزايد كمالاته بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية يصدر عنها مع ما تقدم صدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية يصدر عنها مع ما تقدم جميع الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الواقع الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على نفس الام لان تلك الاستعدادات مستندة الى امور يستند اليها ويتوقف على تلك الصورة ايضا ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل له بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل

فيكون

فيكون كل مزاج موقوفا على نفس موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج اخر سابق عليه فلا يلزم دور اقول ولقائل ان يقول ان من يزعم ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة ما يبلغه من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدء للآثار تنسب تلك الآثار الى النفس ويثبتونها امرا اخر وراء المزاج وعين هو الا المزاج وحصوله يتوقف على امر اخر سابق عليه وهو يجبر الاضداد المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع والتاليف الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس ذلك المزاج امرا سابقا نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس على ان ذلك لو تم جاز غاية الامر انه يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها لتعد المادة لفيضان اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين والى هذا اشار بقوله وللتمانع في الاقتضاء واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة الى جهة هو اجزاء البدن فانها لثقلها تميل الى السفل فمانع النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منها الثالث ان النفس تبقى عند بطلان المزاج فان زيدا مثلا له مزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير الزائل والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر وقد يستدل بوجه اخر وهو انه لو كان مبدء الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك الملموس لان المزاج كيفية ملموسة والوارد عليه ان كانت كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عليها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما دفع الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخرج عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته وينبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه يدرك لذاته شيئا ما وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب ذاته عن ذاته ولا يلزم من تعطل النائم والسكران في حالتي النوم والسكران تغير في تلك لتعقل على ذكرهما عند زوال العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس ويظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق دفعة صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا شيئا من اعضائه معلقا في هواء طلق لا تؤذيه ولا يرد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن بل وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته ويتيقنها

فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان عنده هي اجزاؤه الاصلية الجسمانية التي
هي جزء لبدنه ولا نم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى الحالة ولو
فيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هي لا نقول يجب ان يعلمها بحقيقتها
بل بوجه يميزها عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون
انفسهم بوجه يميزها عما عداها ومغايرة لما يقع الشركة به يريد ان يبين مغايرة النفس للجسمية المجردة
في الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشارك فيها غيره اقول وفيه نظر لانه ان اراد
بالجسمية المجردة طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية
كلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تميز فكيف يجعله مسئلة ويدون وان اراد الجسم المتخصص
فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها
لجميع ما ذكر اعني المزاج والبدن واجزائه وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع بانها متبدلة لان المزاج
فانه يصير اخر مما كان وابرد منه وايضا ارطب وايبس واما البدن واعضاؤه الجسمية فانها تنمو
وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس الناطقة باقية بحالها من اول العمر الى اخره كما يحكم به
البديهة وغير المتبدل لغير المتبدل واعترض عليه بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واعراضها
دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص
ليست الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما في التبدل بالتحليل والاغتذاء بل النشو والنماء مع انا
نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام جوهره باقية ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما
نشاهده من هيكله مع مشخصات يعجز العقول عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات
لا يتبدل ولا يتغير في مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي في بدن
الانسان فانها لا تتبدل من اول عمره الى اخره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد
بعضها ان النفس الناطقة ليست متحيزة لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن
واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزء منه ضرورة انها ليست جسما
منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست
جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره واجيب بانه ربما يذهب الوهم الى
انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجردها عنها يعني ان عارض
النفس الناطقة الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي
معروضة لها مجردة ايضا بيان الاول ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات
التي نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بعوارض

مادية

مادية من مقدار معين واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون مطابقا لما
ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين
والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض عليه بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم
في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة المعلوم فيها بل في مجرد
اخر فيلاحظها النفس من هناك كما تدرك ما انتقش من الجزئيات في الالة بل يجوز ان يكون العلم مجرد
انكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية
للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد مثله
هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا
عنها سلمناه لكن لا نم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما يحل فيها بها فان اتصاف
المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا يرى ان الجسم يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه
لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبلها لا ينافي تجردها
عنها بحسب ذاتها قيل السؤالان الاولان سيدفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق
اقول وانت خبير بان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها
به فلا يتم الاستدلال وعدم انقسامها دليل اخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة
ولا شيء من الماديات بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم فمحلها الذي هو
عاقل لها اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال
بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط وايضا فانها
تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت
غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدؤها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه قيل لعل ذلك
الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى اجزاء مخالفة بالماهية والا لكانت
الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متماثلة في الماهية فيكون الصورة العقلية مشابهة لاجزائها في تمام
الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل بحصول الكل وان حصول الكل يتحقق
بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء
الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن
العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة عن هوية
جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم تكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض
المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ورد عليه انا لا نم ان السلم

بطريق الارتسام ولو سلم فلا نسلم مساواة الصورة للمعلوم في تمام الهيئة اقول ولو سلم فلا نسلم مساواتهما
في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم الهيئة حتى يلزم من التساوي فيه ولو
سلم فلا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيهما بما لا مزيد عليه وايضا لا نسلم ان كل مدرك
منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل دليلكم مقلوب عليكم فانا نقول النفس الناطقة
منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل الهيئات المركبة وهي منقسمة و
انقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام
الى الاجزاء المقدارية ولا نسلم ان الهيئات المركبة التي تعقلها النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقدارية بل لو نها
على ما يجيء المقارنات عنه يعني ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان
افعال الماديات متناهية واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية وهو انفعال
لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى
الاجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل فقولكم النفس تقوى على معقولات غير متناهية ان اردتم به
انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية
مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده وان اردتم به انها
تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع لان يريد انها تتصور مفهوما كليا وتلاحظ
افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك
قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول بعينه وايضا فان النفس تدرك ذاتها
والآتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانها انما
تتعقل بتوسط الآلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته والته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه
لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط الآلة وكذا ما هو الآلة لها في سائر
الادراكات ولحصول عارضها بالنسبة الى ما تعقل به لا منقطعا يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل
قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل لها محلا منقطعا اي لانه
يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منقطعا اي في وقت دون وقت لا دائما و
الحاصل ان النفس الناطقة تعقلها بالبدن دائما وكذا لكل عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت
فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل اياه او غير متعقل له اصلا وذلك
لانا قلنا ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل يتوقف على حضوره بنفسه عندها
او الا حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب
وجود المعلول عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها

يستلزم

يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة عند تمام العلة وان كان ذلك ممتنع اقول ويرد عليه انه يجوز
ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة له بل
يتوقف على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة
كان اللازم ان يحصل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان
متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية
لها في تمام الهيئة لا ان يحل فيها صورتان متساويتان في تمام الهيئة فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية
او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا
ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك
المادة قطعا فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احديهما عينية والاخرى
عقلية قلت لا يلزم من حلول شيء في آخر حلوله في محل ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص
الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا آخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في
محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاجل
ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احد الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى
حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزان من وجه آخر ايضا
وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وبما ذكر من ان حلول
احد المثلين في الآخر كحلولهما في محل واحد فلا امتياز بينهما ايضا لا يجب الهيئة ولو ادعيها ولا
بحسب العوارض لتساوي نسبتهما اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى الحال مغايرة لنسبته الى المحل
ونسبته الى الحال مقارنة احدى الحالين للآخر وهذا القدر كاف في التمايز ومبنى هذا الوجه ايضا
على ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة
اما متصفة بها دائما او غير متصفة بها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس
معلوم لها ولا يدوم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس ولوازمها تنقسم الى قسمين قسم
يلزم لذاتها من غير حاجة الى شيء فلا تزال مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى شيء مغاير
لها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة
لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم المقايسة
فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم
علوم غير متناهية قلنا ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانها انما يحصل لها بالمقايسة
الى غيرها المغاير ادراكها لذاتها لما تغاير ذاتها فلا يلزم تعقلها بتعقلها وهو ان ادراكها لذاتها

وان كان غيرذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات بالقياس اليها ايضا تكون مدركة دائما لتحقق الحضور والفرض انه كاف في الادراك وما اجيب به من ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا فيلزم المحذور وردّ بانا نعلم بالضرورة انه لا بد وعلمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة وغيرها والاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض النفس اي الصورة العقلية تكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستدعي احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولانتفاء التبعية يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف والكلال لانها انما تفعل بواسطة الجسم فيكون الجسم آلتها ولا يعرض للالة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان اختلال الشرط كما في قوة الحس والحركة الحالتين في البدن فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الالة البدنية في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في اخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فما اختل قوة التعقل باختلال الالة فتكون حالة في الجسم قلنا اختلال العقل باختلال الالة لا يدل على ان العاقلة حالة في الجسم عاقلة بالالة اذ جاز ان يمنع في اخر العمر من تعقله الذي هو بذاته لاشتغاله بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله ليس بالالة البدنية ورد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد فان جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن والادمان ايضا فان المدمنين على عمل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفي اخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذا على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر يعتد به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة فبذلك تقوى القوة العاقلة ولحصول الضد دليل اخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة وتشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظ بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس والاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع

الرعد الشديد لا تسمع صوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة القوية لا يحس بالرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كتاثر محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة بنوعه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتالف منها موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع معوقة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما جميعا وقد تحصل النفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار والتوجه الى العلوم بل تقوى بذلك لازدياد كمالاتها وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم يقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية قد يضعف عن التعقل لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نم ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل ويشبه ان يكون قوله صلعم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله صلعم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لساير الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظ انه لم يقل به احد واحتج المص على ما اختاره من ان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه في حدها حدا للحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد واي طائفة يفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج في ذلك الى ضم مميز جوهري بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضيا واما الانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتج به على اختلافها بالماهية تقريره الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل والسخاوة

والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج
وفي غاية البلادة وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون
بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد يسخن مزاجه
جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقه النفساني من بلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج
لاختلف باختلاف المزاج وايضا قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا
تكلف في ايقاعه في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف في بذل المال ودام عليه
يصير سخيا والغضوب اذا تحلم ودام عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور
مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب
مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة
الى المزاج لاستمرت باستمراره وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجية كالتعلم من
المعلم ومشاهدته من الابوين والاصحاب والاخوان اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب
الخارجية كلها للعفة مثلا مع كونه مائلا بجبلته الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية
الخسة والرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز
والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجية فهو
مستند الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب
اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما زعم الاحكاميون من الاوضاع الفلكية او يكون لتركب من تلك
الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة وانحاء شتى قلما يقع
الاتفاق فيها ولهذا وقع الاتفاق فيها على الندرة تبعه التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض
المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها امتنع تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة
وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع ضدين او بطلان ما ثبت وثبوت
ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب
افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المصنف الاول ولهذا قال وهو ظاهر على قولنا اي
حدوث النفس ظاهر على قول المليين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار
لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة
وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت وثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة
فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان
تبقى على وحدتها او لا فعلى الاول يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالبخل والجبن

بعينها

بعينها نفس من اتصف بالتهور والاسراف فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر
ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى الواحدة ويحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت
اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وفساد ذلك لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول
بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالامر
والتجزي او بزوال الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما
سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم
فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصور الا
بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وسيتبين بطلانه ولا سبيل الى الثاني لانها على
تقدير تعددها في الازل لا تكون متحدة بالنوع لما سبق من ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد
انما يكون فيما له مادة ومادتها البدن ولا بدن في الازل ويتم الكلام بما مر انفا والاعتراض عليه انه
مبني على مقدمات قد مر تزييفها في محل اثباتها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان
حدوث النفس فيلزم الدور وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان
لا يزيد احدهما على الاخر لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا
لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة واما على سبيل الانتقال
من بدن الى اخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان
حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند
حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة
واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدأ موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس وقد مر
انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس فيلزم الدور وايضا اقتضاء شرط حدوث
النفس في حدوث استعداد البدن تم لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد
البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة تدبر بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد فلا تحدث
نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين اخرين لا يتوقفان على حدوث النفس
احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن اخر لزم ان يتذكر شيئا من
احوال ذلك البدن لان محل الجزئيات العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم باطل
قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير
البدن الاخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن
اخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة فقط والثاني باطل لما شاهدنا انه

۲۷۰ قوله ولا تفنى بفنائه اقول اختلف الناس ههنا فالقائلون بجواز اعادة المعدوم جوزوا فناء النفس مع البدن واما الذين منعوا ذلك منعوا ههنا فناءها ايضا فقد اختلفوا ايضا والمشهور انها لا تفنى وان من اصحابنا فانهم استدلوا على امتناع فنائها بان الاعادة واجبة على الله تعالى لانه لو عدمت النفس لامتنعت اعادتها لما ثبت من امتناع اعادة المعدوم فيجب ان لا تفنى ولا اعادة فيستلزم انها لو عدمت

قد يحدث وباء عام ويهلك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة فيلزم ان يكون للملازمة لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احدى نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل نفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان او لم يكن هنالك الا نفس واحدة و كانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التالم بالجهالات شغل وترد على الوجوه الثلثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن انسان اخر ولا يدل على انها لا تنتقل الى بدن حيوان اخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية ويسمى مسخا ولا الى نبات ويسمى فسخا ولا الى جماد على ما جوزه اخرون ويسمى رسخا ولا الى جوهر سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى بفنائه اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس لانه لو فنيت لكان لها محل هو محل امكان فنائها ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا لانا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود وقد تقرر ان يكون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده عنه فان البدن يتحقق باستحالته ان يكون الشيء مستعدا لحصول مباين له او لفساده عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعدا لوجوده له محلا لامكان فساده اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد فيه وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد نفسه فذلك المحل الذي يقوم به امكان فناء النفس مغاير لها وليس مباينا لها وحالا فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه مقابلة الحال مع فساد محله ولا الى الاول لاستلزامه كون النفس ذا مادة تقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا قد نبهنا قد نفي قبيل هذا التعليل التدليل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها لا تفنى مع قلت النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له ومتصرفة فيه لتحصيل ما لها في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط

الذي

۲۷۱ قوله وتعقل بذاتها الى قوله من غير استناد اقول اعلم ان تعقل هو ادراكات الكليات الادراك بواسطة حاسة والامور الجزئية وقد ذهب جماعة من العقلاء الى ان النفس تعقل الامور الكلية بذاتها من غير احتياج الى الة وتدرك الامور الجزئية بواسطة قوى جسمانية هي محال الادراكات والحكم الاول ظاهر فانا نعلم قطعا انا ندرك الامور الكلية من غير الة كعضو نتوهم انه متعقل وقد سلف تحقيق ذلك واما الحكم

الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل الاستعداد تعلقها به و تصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها لتمنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة له فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل الاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد اخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يكون محلا للامكان الثاني مع انه محل للامكان الاول ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في مبحث ان كل حادث مادي ولا يصير مبدء صورة لاخر والا يبطل اصلنا من التعادل فذهب بعضهم الى ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون التصرف فيها في البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية عليه لا تفيض منها صورة نوعية لبدن اخر والا لكان النفس واحدة ببدنين فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان وقد بينا انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالالات يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الالات بل ترتسم صورها في ذات النفس وتدرك الجزئيات بالالات اي بان ترتسم صورها في الالات لا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره المصنف وعند بعض الحواس والقليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات ترتسم في النفس دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث تجرد النفس وبين الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد يعني قد نتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه

الآن احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل من غير استناد الى من غيرات
ب تنند هذا التخيل الى الخارج بان يرى هذا الشكل في الخارج بل تخيل بمحض اختراعنا ويميز بين جانبيه
المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل و
السواد والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر
وليس هذا هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يؤخذ من الخارج فتعين محل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح
ان يكون محلا لذلك فتعين الالة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في التخيلات المسماة بالصور دون
المتوهمات التي هي معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس الجزئيات بمعونة الالات لما ادركت النفس
هويتها لامتناع توسط الالة في ذلك واللازم باطل بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الالات
هو الادراك الذي بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها
فلا يفتقر الى توسط الالة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالالات
واما ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيه الى الالات الجسمانية وللنفس قوى
تشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها يحصل الادراك اما الجزئي او الكلي
يعني ان للنفس الناطقة قوى تشارك بها الحيوان العجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك
الجزئي وهي قوى يشارك بها الحيوان الاعجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه
القوى العشر يحصل بها الادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاوليين لانها تختص بالانسان وهي قوة
يحصل بها الادراك الكلي اما القوى التي تشارك فيها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلث اثنتان
لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلث تسمى نباتية
لا لاختصاص النبات بها بل لانحصار قواها فيها وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهي تحيل الغذاء
الى مشاكلة المغتذي ويتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط
الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد تخل به كما يقع في علة تسمى اطروفيا وهو عدم
الغذاء والثاني الالزاق وقد تخل به كما في الاستسقاء اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى
في قوامه ولونه وقد تخل به كما في البرص والبهق لان جوهر البدل والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير
موجود فهذه الافعال الثلثة لا بد وان يكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية هي مجموعها او قوة اخرى
هي تستخدم كل واحدة منها والظاهر انها هي مجموع تلك القوى الثلث والقوة التي يصدر منها التشبيه
يتنوع بها مغيرة ثلثية وهي واحدة بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء واجزاء مختلفة
الحقيقة بمنزلة الاعضاء ويختلف بالنوع اذ في كل عضو منها قوة تحيل الغذاء الى تشبيه بخلاف التشبيه
القوة الاولى واما النامية فهي التي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذي فيزيد في الاقطار الثلثة بنسبة

قوله وللنفس قوى يشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة اقول لما كان البدن آلة للنفس في افاعيلها المنوطة به كان

طبيعية بان يزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد عن المني كالعظم والعصب والرباط وغيرها وبذلك
يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمن
ولا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا وبقولنا بنسبة
طبيعية يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها
قوتان يوصلهما اعتبارية كما في الغاذية فانها كما ذكرنا انفا عبارة عن ثلث قوى احديهما ما يجعل فضل
الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في الانثيين لان ذلك انما يتم فيهما وثانيهما ما يهيئ كل جزء
من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه
مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى بالمغيرة الاولى كما تسمى
المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على احدى القوى الثلث من القوى للغاذية ايضا لوجود معنى التغيير
فيها وخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه
القوة انما يكون حال كون النوع في الرحم فيصادف ذلك فعل القوة المصورة لانها تعطي مواد الاعضاء
والمصورة يلبسها صورها الخاصة بها وانما لم يذكر المصنف القوة المصورة لانه سيعقبها وانما احتيج
الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء محال لان البدن انما يمكن تكونه من
جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتمديد ولا بد من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول و
يلزم من ذلك ان تحلل الرطوبة وكيفيتها على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسانية
فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك و
ليس يوجد في الخارج جسم اذا ملى بدن الانسان استحال بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون
للنفس قوى من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما
يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وجد ذلك الى
لا بانتهاء لما يتبدد وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية مادة
تعده مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس
ذات قوة تضيف من المادة التي تحصل بالغاذية شيئا فشيئا الى المادة للمغوية فيزيد بها اقطارها
في الاقطار على تناسب طبيعي يليق بالشخص ذلك النوع الى ان يتم الشخص قوله تخدم للغاذية قوى اربع
هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية
كانتا مقصودتين فيه بالذات لكن لما لم يمكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته
احتيج الى فعل قوى اخرى اربع فسميت تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا
لذاته بل للتتميم فعل تينك القوتين وانما قال تخدم للغاذية ولم يقل تخدم الغاذية والنامية لما ان

الغاذية بانها تخدم النامية فعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فظاهر لان
الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخ اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء
العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم
بالحس فان المتكسر اذا اشتدت حاجته الى الغذاء يجده ينجذب من فمه الى المعدة من غير ارادة
بل مع ارادة امساكه في فمه واحيانا فان الحلو يخرج بالقئ بعد غيره وان تناوله اولا وما ذلك الا لجذب
المعدة اللذيذ الى قعرها واما الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع يحس الانسان
وقت الجماع ان احليله يجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير
شبيها بجوهر المغتذى والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء
الى جوهر المغتذى ولان الخلط جسم رطب سيال استحال ان يقف زمانا بنفسه فلا بد من قاسر
يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان
ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء
بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شئ وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الكامل من بعد الشرح
وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يبعد ان يدخل فيها طرف الميل وايضا فان المنى اذا
استقر في الرحم لا يزول عنها مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون لما هو مستعد
الاستعداد الصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل القوة التي تجعله مستعدا بالاستعداد
تلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا
شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب
كما في جوارح الصيد وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل
في انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس
اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطائفه بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت العروق
المتصغرة المتضائلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث تلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك
انهضاما ثانيا فيخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط ويتم كيموسا وابتداء هذا
الهضم في الماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من
حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق واما الى
الدافعة فلان ليس غذاء يصير بتمامه جزءا من المغتذى بل يفضل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من
الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن بل يفسده ويفسد فلا بد من قوة تدفع تلك
الفضلات ووجودها ظاهر عند الحس في حال التبرز والقئ وارادة البول وقد تتضاعف هذه

القوة

القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء
جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذى به خاصة والنمو غير السمن لما مر انفا فقد
يوجد احدهما بدون الاخر اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما عكسه كما في بعض الشيوخ و
الذبول يقابل النمو والهزال السمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة
المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى كلها وادعى ان
الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار
ويرد عليه انا لا نم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كان المغيرة
واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب
استعداد المادة فان المنى انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما
يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من
الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المختلفة والالوان المختلفة وما روعي فيها من حكم
ومصالح قد تحيرت فيه الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون منها كما علم
في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة الاف مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على
ذي حدس كامل مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها
مركبة وكون المواد مختلفة بل يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير قدير
هذا كلامهم في القوى النباتية اقول الاعتراض عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى
واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وان الواجب تع موجب بالذات واما على القول باختياره فجاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة
عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها
صادرة عن قوة واحدة فهذه المسئلة لا تتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت من
خلط المتاخرين الحكمة باصول الدين من وجوه الاول انا لا نم ان الغاذية قوى ثلث قولكم فعلها انما يتم
بافعال جزئية قلنا مسلم لكن تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد
والا لسان فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة
يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل
المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتاخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما
ان القوة الهاضمة يبتدئ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة
عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فلا يتم صورة نوعية واذا صار شبيها

نفد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة
الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هنالك من الطبخ ما لاجله استعداد
المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد والازدياد
الاول ينقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية و
تحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل قوة
الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون حصول الحالتين
بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة
لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها
استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه انفا ولما جاز ان يكون
تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة وهي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية
ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت
مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نم ان النامية غير الغاذية لم لا
يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل بها من الغذاء ما يزيد
على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها
شيء من الضعف فتحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم تزايد
الى ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني
الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى اخر العمر الرابع انا لا نم ان المولدة
للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني هاضمتهما فانها تفعل ذلك كما تفعل مغيرة الثدي
اللبن ولا يقال ان في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء
الثديين الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى قولكم في اثباتكم لها ان المني متشابهة
الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه
صورة العصب وفي بعض صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نم ان المني متشابهة الاجزاء بل هو
مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه
به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف منبعها
باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا
فان المني اذا كانت متشابهة الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون اخر ترجيحا بلا مرجح وان
اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها

من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون للولادة والمصورة وغيرهما قوى
للنفس والالات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد
صورة الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الالة قبل ذي الالة ومعنى ما ينفعل بها مع عدم مستعمل الالة
وهو باطل قد يدفع بان ذلك انما يرد لو جعلنا المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت
من قوى النفس الناطقة للام او من قوى النفس النباتية للمولود المغايرة بالذات لنفسه الناطقة
فلا اشكال قال المصنف في شرح الاشارات ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم
يجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها
اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج
المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا بها في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذا
وتضيفها الى تلك المادة فتنميها وتكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا
مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اخرى
اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن
ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة
الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك الجزئي فمنها اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله من شانها ادراك
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم
الاستقراء قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية
يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة و
فساده باختلالها والحس طليعة النفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد
ويحفظ به الصلاح وان يكون من قبل الطلائع التي تدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن
القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقى الحيوة من
المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب الضار
وليس شيء منها على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب
ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس اولى وانفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى
بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لمائية الدم
وكالرئة فانها دائمة الحركة فتتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة
الحركات فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات واثبتها بعضهم

للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون حركتها نفسانية فيكون لها شعور
ولمس بالضرورة والقول بانها انما يكون لجذب الملايم ودفع المنافر فيكون وجودها في الالات الممتنع عليه
الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد
لغرض اخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك واجيب بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق
واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو
الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورهما بالملايم والمنافر ففي غاية الضعف ومن تعدده
ووحدته نظر ربما ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر
الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها
وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه في تكثير القوى
من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ههنا ملموسات مختلفة الاجناس متضادة
فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة بحكم التضاد بينهما فاثبتوا لكل من ضدين منها قوة واحدة فهي
الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة و
الحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا يجوز ان يكون لهذه
القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الالات انقسام غير محسوس فلهذا
لم يتم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدركات بالحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد
فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها
اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروايح والالوان
اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر
وادوى لا يجدي نفعا ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق
قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو ثاني اللمس في المنفعة اذ يتمكن به على جذب
الملائم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه
في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحارة
يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الالة المسماة بالملعبة وبشرط ان
يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق
كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء
الماكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها
بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسو

ح هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى
الحاسة او بان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس
كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط
الجسم الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس احساس بالاشياء كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل
عنها انفعالا لمسيا بالتسخين ولها اثر ذوقي فيرد على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تميز في الحس
ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي
الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم الجمهور على ان ادراك
الروايح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي
الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة
في الهواء ولا تبخر وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة
من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان
المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا ويحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء
ازمنة متطاولة وتمسك المرتضي الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي
الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجهما من الدلك والتبخير يذكي الروايح ولما كان البرد الشديد يخفيها
ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب بمنع الملازمة لجواز ان يكون ذلك
من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على
ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن بمعنى يمكن ان يكون وصول الاجزاء
اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى الة الشم ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف
بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الاخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها
لا تنحل الا المسافة قريبة منها فكيف يجعل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكى
المعلم الاول في التعليم الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف حصلت
من مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا
ان يتحلل من تلك الجيف اجزاء تنتشر في مائتي فرسخ ورد بانه معارض باستبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا
لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه
يجوز ان يكون ادراكها الجيف بالباصرة حين هي محلقة في الجو العالي ومنه السمع وهي قوة مودعة
في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية
الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف وبما هو موجب التموج

الهواء اما القرع فلان القارع بموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبيها و
واما القلع فلان القالع يموج الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها ثم في الامرين جميعا
يلزم المتباعد من الهواء الى ان ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط مقاومة المقروع للقارع
والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت
لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده
عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا
بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف
بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ
فيدركه السامعة واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه
الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفه الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت
عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني اذا راينا من البعيد انسانا يضرب الفاس
على الخشبة راينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت
المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة يهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان
في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران
اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد
لم يوجد فلا يفيد الا الظن وانت خبير بان امثال ذلك بمعونة الحدس القوي من الاذهان الثاقبة
يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم
حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعارض الامام بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في
ان حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناه قبل وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني حامل
حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا
سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا لانه من النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية
على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا
كثيرة والثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب
ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة
المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا نفذ في الجدار وصدمه بكثافته لم يبق
ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فبعد خروجه من المنافذ وجب
ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة انية الحدوث لا انية

الوجود

الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هو المتعدد
لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع
مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع
بقاء الهواء على كيفية التي هي الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة
متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء لا
يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية المعينة على سبيل التجوز
ولم يرد به انه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله
ومنها البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غور البطنين
المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي يتيامن النابت منهما يسارا
ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى
والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويجمع
مجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة
بخلاف سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات
كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره و
بالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات
هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات
ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة بكون تعلق تلك الرؤية بها اولا وبالذات
وتعلقها بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض
الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء اي
بلا واسطة بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية اخرى
ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا ابصرنا مضيئا ملونا فهناك
رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف
كل واحد منهما لعندنا حين انكشافا تاما فالذات الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا تتحقق
بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم
ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون
الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء
عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع فينا الى نائر الحدقة انما قيد بقوله لانه لو ثبت الرؤية

المتوسطة بين الاطراف مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما بالحمل اى يحمل
شئ على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اى يحمل شئ على هذه الكيفيات ليست
ملموسة ولا يحمل على الاشكال اما حمل الشئ على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة
وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكرنا فى الوجه الاول واما حمل الشئ على هذه الكيفيات دون
الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست بمتضادة كما ذكرنا فى الوجه الثانى و
ايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس
المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل بدون المزاج كما فى البسائط والمزاج
لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فتكون مغايرة له لان العام مغاير للخاص واما
ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار
والبارد التى تستحر بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس الى الحرارة فهى بالحقيقة من جنس الحرارة
والبرودة فتكون كيفية ملموسة فمنها اوائل الملموسات للملموسات تسمى اوائل المحسوسات
بوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة ولا يخلو عن
هذه الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقدة للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة فى ذلك
ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها
ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة فى اعضائه فالحكمة تقتضى ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة
واما سائر المشاعر فليس فى هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثانى ان الاجسام العنصرية
لا تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة
فى ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم شفاف فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن الكيفية المبصرة
والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغى وكذلك الذوق
يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذى الطعم او اختلاطها بشئ من اجزائه وايصالها اياه
بالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس
التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذى الرائحة
او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم فى نفسه عن الرائحة لما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف
على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون فى نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما ينبغى
ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة
وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوائل المحسوسات لما عرفته كذلك
هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات وما عداها اعنى اللطافة و

فى المحسوسات المغايرة للمزاج

والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل تدرك بتوسطها وهذا معنى قوله و
البواقى منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب عنه
بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات اعلم ان الحرارة والبرودة
من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فما ذكروه من خواصهما لم يقصدوا بها تعريفهما بل قصدوا
بها بيان احكامهما قالوا من شان الحرارة افادة الميل المصعد وبواسطته التحريك ثم ان المركبات لما كانت
مركبة من اجسام مختلفة فى اللطافة والكثافة وكل ما كان الطف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان
الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذى هو اسرع قبولا من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة فى المركب بادر الى
الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ببطوء وربما لم تقدر الحرارة
خفة تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبائع التى منها تركب المركب ثم
يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها
تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضى الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية
فان الجنسية علة الضم كما اشتهر فى الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبائعها بعد زوال
المانع الذى هو الالتيام فنسبة الاجتماع اليها كما نسبة الافعال الى معداتها فلهذا السبب يقال
ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يحصلان فى المركب
الذى لا يكون بسائطه شديدة الالتيام اما الذى يكون التيامه شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف
والكثيف فيه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا قوى عمل الحرارة فيه حدث حركة دورية
كما فى الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما مال اللطيف الى
التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدث حركة دورية وعلى الثانى ان كان الغالب هو اللطيف
يصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا
جدا احدث تسييل كما فى الرصاص او تليين كما فى الحديد وان كان غالبا جدا كما فى الطلق والنورة
حدث مجرد سخونة واحتيج فى تليينه الى الاستعانة باعمال يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد
وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافى كون هذه الافعال خاصيتها لان
هذه انما تكون عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب
اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة تقلب
بعضه هواء وتحرك بطبعه وبما تفيده الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط ويلتزق بذلك الهواء
اجزاء مائية صغار فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات اعنى الاجزا

المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات فانهما اذا اثرت في المركبات المختلفة الاجزاء او
تكاثفهما والنقصان بعضها ببعض ومنعت من تفارقهما فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة
بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانغمامها وبما متضادان
اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم
الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد وتطلق الحرارة
على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة في
جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للرؤس
او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي يوجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان
التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك ينسب اليها
كد غذائية البدن وافلاطون يسميها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف
فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان الجرم
الناري اذا خالط سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب وكان ذلك الجزء الناري يفيد ذلك
المركب نضجا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز
عن النضج الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه نيا فحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك
المركب الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك المركب فذلك الجزء الناري الذي شأنه ذلك
نعته مما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانما كان دافع البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك تدفع
الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب تحاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية ليس المباينة
بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة تدفع ما يفيد المركب من الاتصال
بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريبة فالحرارة الغريزية ليس بالماهية بل التفاوت بينهما
كون الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية
خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب
ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها
المركب بالفيضان عليه كما يفيض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء من انه
قال الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من
جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء السماوية
لا شيء يفيض عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة
وبساطة بها يناسب البسائط السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية

بها قوام

بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس ويفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي فتلك الحرارة
تتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان آثار الحرارة النارية مباينة مخالفة
لآثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض الثياب وحرارة
النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندما تقوى على الفواكه تحرقها واما اذا استولت
على الفواكه انضجتها ولذلك صار يسرع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة
الثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار فالحاصل ان لوازم هذه غير لوازم
تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية
والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت وهنت
القوى وافسدت افعال البدن واما تلك فمتى اشتدت كما في الشبان ازدادت الافعال
الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية
تبقى بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت بعد ما كانت تلمس وتدرك من الحرارة في بشرته يحفظ
بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان في وسط الجمد والثلج فلا شك ان الحرارة التي يفعله يحفظه
استفادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هي حركة اجزاء النارية التي لم يستحكم امتزاجها
بالممتزجات بسبب الامزجة الرطبة الى الانفصال فتحيل ما يلقاه من الموالية بحركتها الى الطبيعة
النارية فتزيد بذلك وتستولي فتنحى بها الرطوبة وتغلي غليانا فينفصل بها لطيفها عن كثيفها
فيتحلل الممتزج اما الى بسائطه الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولي عليها العفونة لما
لنقصان الرطوبة او الجودة الامتزاج فلا تنجر اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية
موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت تمنعها في مدة الحيوة عن ان تستولي على
رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط بل موجودة
في النبات ايضا لان بها تعفن العتيقة في شجرها في شجرتها كما انا نعفن نقطعت منها بل النضج في
النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر في ملمس ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق
لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو المفهوم وا
هو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحتها انواع اربعة والمفهوم من عبارة المصنف
ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان يقال
ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك باللمس وعلى الحار الغريزي
مضافا عما ليس من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول ليس بها بل بدركات بحس اللمس وما
يقال من ان معناه ان الحرارة تطلق على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة

مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب والحادثة من الحركة ففي غاية التمحل
اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل لا يقال ان
الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم
عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل لشكل الحاوي الغريب وارد
عليه بانه يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل
في النار التي لدينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك والنطانة نطلق على معان احدها
رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التاثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف
العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكنه لا يقتضي قبولها التشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة
للتشكل وأورد ايضا انه يقتضي ان يكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه باطل لاتفاق الكل على ان
الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التشتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا
واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو من العوام لكن بقي لزوم كون الهواء
ارطب من الماء واقول يمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة المذكورة
فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما مر ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية
المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء ثم فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر
فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد مما في الماء قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب
المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة و
الاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني وقالوا كيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة
انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من
الماء وهو باطل قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لا انه اسهل التصاقا منه
ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب
ولا بدوام الالتصاق حتى يلزم ان يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون
الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة
سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة بهذا المعنى ان سلم انها
وجودية فلا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بهذا المعنى فلو كانت
الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان للهواء دائما محسوسا
فكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف
واذا فسرنا بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فلا ظهر انها وجودية محسوسة وان كان

الحس

الحس فيه بمحال وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء انها غير محسوسة وفي كتاب
النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة ومعنى
الانفصال محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني ترادف البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما
من شانه ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا توجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب
باليابس يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك
على جسم رطب بالمعنى الثاني جار على ظاهر جسم اخر ويسمى هذا الجسم الاخر مبتلا فان نفذ في اعماقه
وافاده لينا لا يسمى مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل
لشكل الحاوي الغريب ومما يغايران اللين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن
ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون
قبوله الغمز بسبب الرطوبة ومما يكون بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكونان من الكيفيات
الاستعدادية قال الامام قد ظن في امرين انهما من الكيفيات الملموسة وليسا كذلك الاول الخشونة
والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها
غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع الثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسة
ايضا لان اللين هو الذي ينغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه والثاني
التشكل التقعير العارض لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين والاولان
ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة
والصلب ايضا امور ثلثة الاول عدم الانغمار وهو عدمي الثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات
المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ
فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد نحوا
للانفصال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه
على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة
الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله
على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة تتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي
كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل
الاضافي يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهوا
الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز

وكذا الخفة الأضافية تؤ باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة عن حيث نا قبل له انا لو كانت النار سابقة الى المحيط قبل ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان تكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم من مسافة مكاني الارض والماء وذلك تمام يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الأول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهوا وانه تناقض ويبين ذلك بانا اذا فرضنا جزء من الماء مماسا بفلك القمر ثم لو خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا بمقعر الفلك ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الأرض والماء وان فرض كرة الهوا بحيث يكون مركزها مركز العالم يتحرك في الماء والأرض ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر الفلك فانها حينئذ تتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها حينئذ تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكان الأرض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية فاذا فرض كرة الهوا بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما يتشاركان في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الأخر ثقيلا والأخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول مدار هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة

ودلك

قوله ... لزوم كون ثخن النار والهواء اعظم من ثخن الماء والارض ... والمراد ... ما بين المحدب والمقعر في الكرة المجوفة وما بين المحيط والمركز في الكرة المصمتة كما في الارض ... الى ان يصل الى سطح الارض فقد قطعت مسافة ثخن الماء والهواء ... الارض مسترح

وذلك تمام لم يبرهن عليه بل قد سبق الى الوهم ان اثخان العناصر الأربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز في المصمت ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفيه ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها حينئذ تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرضها انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر ثخن كرة الماء ونصف قطر الأرض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل واحد من عنصري الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان تقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من ان حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه ممتنع غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل المضاف من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكر في الثقيل الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الأرض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليتا وطبعهما تحركتا نحو المركز وكانت الارض سابقة قطعا فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح في تعريف الثقيل الاضافي قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانا هما الطبيعي ومقصدا هما الأصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار

تعريف الميل

ان المركز والمحيط وضا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وذلك بغاية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بقدر تحت ثلثة عناصر اعني النار والهواء و الماء وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا تبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج من مكانه الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان تفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا تبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما ببيان الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري و نفساني لان حدوثه في محله الحقيقي ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه من تاثير ما لا يباينه وضعا فان كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتيرة مختلفة كميل النبات الى النمو والتزايد والمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفساني ههنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذات الانفس فربما تختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار يسمي ميل النبات نفسانيا ويخص الطبيعي بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتباره يصدر عن الثابت متغير يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ايضا ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من الحركة

بحسب ارادته المترتبة على اعتقاده ملاءمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر اليها جميعا على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر الا بتوسط امر اخر يتوسطهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة كرقة المعاوق المخروق وغلظه اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لا تنبيه لانه محسوس ولا شك في ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم منه بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا واما وجود الميل حالة السكون فلا ينافي كونه مقتضيا للحركة فان من احس بالميل حالة السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفه متضادة يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين مختلفتين كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كان الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين و هو باطل بالضرورة اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان متخالفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا اليهما امتنع التوارد احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه انفا فلا يلزم اقتضاء الجسم الواحد بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظاهر في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهوري ولما كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين اعني الميل الطبيعي في قسمين احدهما

في تعريف الميل وتقسيمه

٣١٢

الميل الهابط وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية هذا قول والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان اذ لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظاهر وميلا الى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطوء الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي للمسافة لاتحادهما بالعرض ولا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه آخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك معاوقا نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحالة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الفعل الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك فعل الطبيعة لانها تحركه نحو العلو او السفل وما فعله الجاذب بان ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا ثبوته لتساوى ذو العائق وعادمه يريد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا فقرر البرهان انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل معاوق ما يقطعها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض او لا نسبة الى الميل المفروض او لا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض او لا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق فتحرك بالقسر مثل مسافته فيتساوى حركتا معاوق ذي عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا في بحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه من النقض والابرام فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه فتعدد آخر يعني عند المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد وتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا

كانت

البحث في أوائل المبصرات

٣١٣

كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل وآخرون منهم جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل من جنس مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكل ما ازداد انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق فسموا الاعتماد الى الاعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل واحد لا غير وهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد منه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه لذاته بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا شرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقا يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوائل المبصرات فالامور التي تدرك بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وههنا امور راجعة الى ما ذكر فالترتيب داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل والسكون والمبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحققت فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من سمى فزعم ان المعقول من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل

من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما
الضوء الاضعف والضوء الاقوى والاول حقيقة اى اللون حقيقة تنبيه على بطلان قول من
زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة
المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل
يؤدي الى مزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فائضة من الاجرام العلوية
وينعاكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض وتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المتكرر
يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير
يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء غلط لعدم الفرق
بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون
فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق فاعما بل هذا اولى من الثلج وزبد الماء لعدم
تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل ومزاج
مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق
بعضها ببعض فلا يجري بينهما فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين
فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه اذ
لا يتصور فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يتخيل عند
ذلك القائل بسبب عدم غور الهواء والضوء في غور الجسم وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف
الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لانه يخرج الهواء
يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى
ينفذ الضوء في السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا ولهذا الثياب اذا ابتلت مالت
الى السواد فدل ذلك على ان ذلك الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد
تمسكا بان البياض يقبل الصبغ والسواد لا يقبله وايضا البياض يقبل هذه الالوان كلها بخلاف السواد والقابل
للشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب
يقبل بالشيب وبانه يجوز ان يكون عارية الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الاول و
لزوم سبب الثاني وبانه انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراه عنه وان اريد
بالقبول الامكان الجامع للفعل فالكبرى ممنوعة والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد تكون
متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر
قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان البياض قد

يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا و
هوائية بل اوجبت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من
خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ
فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن
الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه تشف تفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف
بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق و
التصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض
من غير اختلاط الهواء المضيء بالمشف لعلمه ان احدهما اختلاف طرق الاتجاه من البياض الى السواد
يكون من البياض الى الغبرة تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد و
تارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان فان لم يكن الا سواد
وبياض والحقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا
الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة و
نحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا
ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان
لا ينعكس الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون
هو التركيب من السواد والبياض ظاهر ودلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة
الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظر لجواز ان يقع تركب السواد والبياض متخيلا
كان او متحققا على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس
عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني ان طرفا اللون السواد والبياض وهما
متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية
الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فباطل
لانه لو اجتمع السواد والبياض عند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او واحد منهما على صرافته
او لا يبقى واحد منهما والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته
لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند كل
في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض
ان كان الباقي على صرافته هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد و
ايضا يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه

٣١٦

يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون آخر هو متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من
عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا
موجودين معا ويركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك للحس ذلك اللون المركب دون كل
واحد منهما واحدهما ويتوقف اللون على الثاني اي على الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط
رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند
حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل
فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه
او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عائق هناك والثاني باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار
فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا نارا ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها
وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم انا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه
ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض شديد واذا وقع عليه ضوء
اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متخالفة بالماهية يوجد
كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك
المراتب فيتحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت
مراتب الضوء باسرها انفقدت الالوان كلها وانما قلنا يتحدس لان ذلك لم نقل يعلم من ذلك لاحتمال
ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الالوان كلها وانما قلنا يتحدس من ذلك الضوء عند انتفائها
ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء
فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت
في المثال المذكور ليس الا في نحو اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما
كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره
ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل الانكشافات تبدل المنكشفات
وايضا ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء
شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع
الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تاملنا في ذلك تاملا شافيا
تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون منهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء
ليس شرطا لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا
بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية توقف معناه وان اراد المعية

او اللازم

٣١٧

او اللازم فهو غير تام على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما
اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض او
الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ظاهر بنفسه للحس
والآخر ظاهر له بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو
عين ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد فظهر للحس وقالوا الظهور
المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب
القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا
توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا
اتم واستدلوا عليه بان اللامع في الليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج
يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه
في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل قد رمى الظهور ظن ان
ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا قوي بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف
البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها
عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره
قال الامام لا يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان
الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بجواز اشتراك متخالفي الماهية في ظهورهما عند
الحس فالمعتمد اما شهادة الحس واما ان البلور والماء اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوئه
وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا اي كل [illegible]
واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف
منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون
من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان
السواد مثلا الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخ اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض
والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السوادية بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية
فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتهما
لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الافراد واستدلوا عليه
بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية

في ان تحققها ذهنا وخارجا الا بحصول الحصة تحقق الهيئة وذاتياتها ولا يتقدم بان تقدم الهيئة وذاتياتها
وان الهيئة وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون الهيئة وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم
او اولى واشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة
الهيئة الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون للهيئة وذاتياتها مقولة على
الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في
الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا بتحقق مدونه ولا يتقدم شيء منها
بانتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اولى او اقدم
او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان
المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب هيهنا الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث
يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الهيئة لم يتحقق التفاوت بينهما بل كانت في الكل على
السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي
توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت
النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك فلا
للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للضعيف فيه
واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في
بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والا كان
مفهوم البياض فيهما على السواء واجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يكن داخلا في ماهية
العارض ولا في ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع
المعروضات اقول ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الهيئة وذاتياتها
كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض المعروضات فكذلك لا يجوز في
الهيئة باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار وحينئذ
ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا
القياس وتوجيه المنع انا لا نسلم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الهيئة كانت الهيئة في الكل على السواء
وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس الهيئة واما اذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا في ماهية المعروض حتى
لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله واعتبار العبرة بكونه من جنس العارض
وزيادة عليه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض
وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في الهيئة وذاتياتها والحاصل ان عدم تحقق القدر الزائد الذي به التفاوت

في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت يلزم عدم تفاوت شيء من المفهومات
في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت
الهيئة وذاتياتها ومن هيهنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا متمسكا بالدليل المذكور وجوز
بعضهم التشكيك والتفاوت في الهيئة وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت
الخط الاطول والاقصر تفاوت في الهيئة الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة
التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر
الخارج عن المعنى المشترك داخلا في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن بين
من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتمشى في اجزاء الهيئة لجواز ان يكون ما به تفاوت الجنس خارجا
عنه داخلا في ماهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف
يرى مثله في محل آخر فيكون كل منهما كليا لافراد شخصية مخالفا للكلي الاخر وضعفه ظاهر لجواز ان يكون
كل منهما صنفا موافقا للاخر في الماهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض
الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات
وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل
واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى اخر
كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب
المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في القابل المقابل للمضيء ومقابلة الجسم الكثيف المضيء معدة لحدوث الضوء
فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب
مقابلته للجسم العالي يتخيل انه ينحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرأيناه في
وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني
فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك
المحاذاة الى قابل اخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الاخر ظن انه يتبعه في تلك الاجرام الحركة
وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء
بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن
ان ثمة انتقالا وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله والنقض بالظل فانه متحرك ومتنقل بانتقال صاحبه
مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في اخر على حسب
تجدد المحاذات كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما
ولا نفاذ وانه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا د

والمحسوس المشاهد من حال المبصرات عند المحبوس في ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصل عند المحسوس ان الاستنارة شرط الانكشاف واعترض عليه بان الحايل بين الرائي والمرئي لما نستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان مشفا فلا فان صفحة البلور والزجاج يزيد ما خلفهما ظهورا وانكشافا ولذا المشتغلون بالطبع في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب بانه لو كان حايلا لم يكن كثرته موجبة لشدة الانكشاف لما تحته لان الحاجب كلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه ولا ترى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا وجب لما تحتها من ان الاستعانة بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما بين في موضعه دون القوية بل هو حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان شيئا متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو والسفل وثالثها ما اشار اليه بقوله ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في لحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض في لحظة لا يعقل ورابعها ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد ولا يعقل او بعده وهو غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ فيهما غير ما سددناه ولا انعدم ايضا جسم والا لزم ان يكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما فالمنعدم عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل له وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضئ لذاته كالشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضئ بغيره كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضئ لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضئ يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء مضئ خارج الغار كما انها مانعة له من ابصار من هو في الغار وذلك القطع بعدم الفرق في الحايل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار او يقال العائق عن الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك باصعب من ان شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحايل بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي مسلم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن

الابصار

النثاني الشمس وصو ناتان وهو الحاصل من مقابلة المضئ لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار صح

البحث في المسموعات

الابصار لا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا فرضنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي تخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في عيوننا بل انا في هذه الحالة لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد كذا الحال في تخيل الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الموجود يجعل العدم الخاص كالعمى واما الثاني للمحسوسات هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع او القلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف او القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة للمقروع للقارع او المقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء ح قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل الحسية يتيقنها من له الحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبتين وينفلت لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتصادم الاهوية وتتموج الى ان تنتهي الى هواء لا ينفذ للتموج فينقطع هناك الصوت والتموج كالحجر المرمي في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت بل للتموج حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما انيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان انيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الانيين سببا له فجعل الآن سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذ لم يكن

النبر

القول في المسموعات

السبب علة تامة او جزءاً اخيراً منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزمان موجوداً في الان في الخارج متعلق بقوله
الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت يحدث
في الهواء الخارج عن الصماخ ايضاً لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان
التموج الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه
الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما
ادرك عند سماعه جهة واحدة من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج
الصماخ واللازم باطل قطعاً لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن
مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجيء منها وتميز القريب
والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجوداً في الجهة او في المسافة
لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع تديد.
اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان
الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان تشتبه القوة والضعف
بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين المتساويين في
القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما
ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات و
القريب والبعيد من الاصوات لنا يمكن اذا ادركت الاصوات في امكنتها البعيدة في مكانه البعيد و
القريب في مكانه القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط لاحساسه على ما مر
مستقصى في مبحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل لوقوع
الهواء المتموج بتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت لقائه
بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا شعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد
من حيث ورد وبتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد قال والحاصل انا عند
غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك
الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من
جهته ومبدء وروده فان كان بقي منه شيء موجوداً ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى فح ندرك
الوارد ومورده وما بقي منه موجوداً وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها
وان لم يبق للمسافة اثر تنبهنا على السبب لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد
بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين هدة الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق منهما بين كلامي رجلين

لازامها او بعد احدهما امثالهما وبعد الاخر عنها مثلاً انا سمعنا كلاهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر
وقال الاخر هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وتحقيق هذا البحث وهو انه هل يمكن ان يحتج من الذي
وصل الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع
اصلاً واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت حاصلاً في تلك الجهة فانها امر مدرك فينبغي
ان يكون مدركه الصوت الذي في الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط
وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجباً لادراك الجهة اصلاً
واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت فيها
فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او بشم الرائحة من جسم انهما فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات
والمشمومات وقيل بقائه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصورية يعني ان الصوت
عبارة عن الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل توجد اجزائه
على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجوداً فان الاجزاء لكانت
حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معاً وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم
سماعها امادفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وبينها محالان قطعاً او على ترتيب
معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف الكلمة مثلاً ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة
دون تقاليبها الخمسة يرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست
اجزاء للصوت بل هي من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم
بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ورد هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها
فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريباً من الصوت يصل الى صماخه
الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيداً عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه
مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه لشخصه وان كل هواء من تلك الامواج
يتولد فيه تموج اخر وصوت مثل الاول ويحصل منه اخر وهو الصدى قالوا الهواء المتموج الحامل
للصوت اذا صادم جسماً املس كجبل او جدار بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظاً
فيه هيئة التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدى ويعرض له كيفية مميزة يسمى
باعتبارها حرفاً قد يعرض الصوت كيفية بها يتميز عن صوت اخر يماثله في الحدة والثقل تميزاً في
المسموع والحرف هو تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض وهو
مجموع العارض والمعروض عند اخرين وعبارة المتن يحتملها وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزير
والبم احترازاً عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت اخر تميزاً في المسموع لكن الصوتين يكونان

مختلفين بالحدة والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانهما قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس لان في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث يقال للاولين يميزان في المسموع دون الاخيرين نظرا وتاملا اما مصوتة وصامتة وتسمى ايضا مصوتة وهى التي تسمى حروف المد واللين وهى الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهى ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحدة منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه ومتماثلة ومتخالفة بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف فيها في ذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالبائين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا الفت تاليفا مخصوصا يسمى المتالفة كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف تام خبرا او انشاء باقسامه وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلَا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وساير الصفات المشهورة والمعتزلة ينفونه للشرع وانفهم الصمم وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهنالك ثلثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهنالك ايضا شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه ومتعلقة بالمامور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي تسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما

بيت الشاعر فاما الاعتقاد ثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة

بيت الشاعر فاما لاعتقاده ثبوت كلام نفسي تقليدا واما لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضماير وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره تنبيها على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لاسم الكلام والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي استدلالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هنالك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضربنا اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة ينقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدث القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد وهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاول واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما تم وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي البرودة والحرارة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة النيئة يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة ولعله الاختلاف باشتدة

والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سياتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة مما لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل الا ان بعض المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما ركنت لبعض النفوس فلنتلو تلك الوجوه فنقول الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام التي تدركها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حال غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها انقص الطعوم وابعدها عن الملائمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة دون ما ذكر اولا وهي الحرافة وتفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون غاية فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة وتفعل الحار في القابل المعتدل الملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي الحرافة والمرارة تميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انه اذا اخذ لطيف الرماد المحرق جليا بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت مرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغيرها للشبان بطبخ في الماء ويصفو ويغلي ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه والبرودة تفعل كما عرفت كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في

المنافرة

المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يضاعف التكثيف اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة وتفعل في البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا تقاوم البرودة فتنفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمتها اقل من عدم ملائمة الحموضة بكثير وهي الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برودته وكثافته كلما ازداد مائيته ولطافته واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة وتفعل البرودة في المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف يحدث الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا وهو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة ولذا لذها واشهاها عند القوى الذائقة وفي اللطيف الدسومة لقلة مقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحصل منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في الذائق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير الفاعل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في الذائق فتؤثر فيه بمادته وان لم تؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت

٣٢٨ قوله والاستعدادات المتوسطة الخ لما فرغ من مباحث النوع الاول من الكيفيات شرع في مباحث النوع الثاني منها وهي الكيفية الاستعدادية

من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في الاحتراق ان البورق والملح المر يحصل من الملح المأكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي يخلق تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة نفوذه بسبب لطافته ومن هذا علم ان تكون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب من اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت حصل من المجموع طعم واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب تركب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض كما في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملايم لشخص قد يكون غير ملايم لغيره وقد يطلق عليها اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة وقد يطلق عليها اسم باعتبار الاضافة الى محلها كما يقال رائحة الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو ويسمى ضعفا لا قوة طبيعية كالمراضية واللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي التهيؤ لمقاومة وبطوء الانفعال كالمصحاحية والصلابة ويسمى القوة وان لها نوعا ثالثا وهو استعداد شديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة تتعلق بامور ثلاثة الاول العلم بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال فهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال الشدة خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا بمعنى كون الشيء قابلا للانفعال بحيث يمكن ويمتنع ان يحصل فيه ذلك الاثر وهذا الاعتبار يتصف به ذلك

٣٢٩ قوله منها العلم اه اي اول من الكيفيات النفسانية العلم

الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه الذاتية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما ونسبتها معتوتا القرب بعضها من احدهما وبعضها من الآخر فبطل ما توهم من ان التوسط هيهنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطا من حيث اللغة والنفسانية حال او ملكة النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتغاير بينهما قد لا يكون الا بالعارض بان يكون الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان اذعانا وقبولا للنسبة تسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز لنقيضه يسمى ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اي يمتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل لما فسر الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيشك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يخرج التقليد مطلقا لانه قد يكون عسر الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانما اذا تيقن بها عن مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد هيهنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التمييز نقيض ذلك التمييز فقولهم صفة يتناول العلم وغيره وقولهم يوجب لمحلها تميزا اي يوجب لمحلها الذي هو النفس تمييزه لشيء يخرج الصفات التي توجب لمحلها التمييز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا يوجب امتيازا لمحلها عن العاجز لا تمييزه لشيء بخلاف العلم فانه يوجب لمحله تمييزا لا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا علمنا ان زيدا قائم فقد حصل لنا تمييز متعلق بنسبة القيام الى زيد

اعنى ايجابها ولذلك التمييز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلبها لان النسبة في صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يجوز في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب ان يسلب القيام عن زيد فلم يتوقع الحد من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين تنا ول للتصورات بناء على مازعم بعضهم من ان التصورات لا نقائض لها وقد مر ذلك في بحث التقابل واعترض عليه على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وان لا يكون التصديق اليقيني علما بل ما يوجبه والصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز ولا يحد اي لا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكر في معرض التعريف تعريف له بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلوميته ولا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور ويقسمان الضروري والاكتساب اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على النظر والكسب ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال المغاير يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود لما مر من ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود الذهني في الاشياء انفسها لا لاشباحها انهم يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فان كان احدهما بانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه اجيب بان العلم بالاشيا يكون على وجهين احدهما ايني حصوليا وهو بحصول صور الاشياء في القوى المدركة والاخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها فلبس فيه

ارتسام

ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على احد لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده فقوله لا بد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم ان لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما ادعى قيام البرهان على القول بحضور صور الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده تعالى لكن في العلم بالمعدومات ولا سيما خصوصا الممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقيقة لها ثابتة حتى يتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد اخر وقوله وحلول المثال المغاير جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة الحصول للنفس عند تعلقها بها والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس والمثال مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات انما يلزم ان لو كانت تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها وامثالها وقد مر هذا البحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اي اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف المعقول اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا بعلم واحد عالما بمعلومات لا تتناهى والتزم ورد عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا واختاره المصنف بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم جواز الانفكاك كونهما معلومين في الجملة وهذا الاينافي معلوميتهما بعلم واحد على بعض الاحيان وحرج الانفكاك فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما قلنا بان يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسين البا هلي الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع منها بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته

قوله وقد يتوقف الى قوله مع الاتحاد اقول اعلم ان العلم وان كان من الكيفيات الحقيقية القائمة بنفس فانه لا يعقل الا

المعلوم في العالم وهو الا يأتي ههنا لا استلزام اجتماع الاشكال ويقوى الاشكال باعتبار الاضافة اذ الاضافة والجواب عنه انه هو
يتحقق بين الشيئين
لا بين الشيء الواحد ونفسه فلا
تحقق علم الشيء بذاته والجواب عن الاول
ان العلم التام يستدعي الصورة لو كان العالم عالما بغيره
اما علمه لذاته فان ذاته تكفي من غير احتياج الى صورة اخرى وعن
الثاني ان العاقل من حيث انه عاقل مغاير له من حيث انه معقول

محال بالضرورة الوجدانية واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون للعلومات بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل فاندفع ما ذكره المص في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو ممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا نعلمه كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك تهاربا عن لزوم التغيير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقالوا انه قد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو باطل لان المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال وا العلم لا يعقل الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب ابو الحسين واتباعه الى التزام حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط ومن قال منهم انه صورة فالشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين وتايد بذلك الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلتين مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه يتحد العالم والمعلوم ويتوجه عليه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك يمتازان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة والاشكال ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما مغاير لكونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت

نفس

ان هذه من الحواس الباطنة وهي القضايا الحدسية
مشاهدة
غير حس الظاهر وبا
لوجدان من النفس
الا انه شئ شعور بذواتنا وبافعالنا
المجربات وهي قضايا يحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدة
كالحكم بان السقمونيا مسهل وتفتقر الى امرين المشاهدة
المكررة والقياس الخفي وهو انه لو كان اتفاقيا لما وقع دائما

نفس العلم او لازمة له وهو عرض او جوهر هذه فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء ويصدق عليها هذا العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجوده الخارجي موجودة هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام باقي الكيفيات النفسانية وفرق ما بين الموجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليراجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما انا تصورنا شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مستفادا عن وجود المعلوم كما انا شاهدنا شيئا فعقلناه ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورنا الامور المستقبلة التي ليست فعلا لنا وضروري اقسامه ستة ومكتسب يعني ان العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله الى فكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات واقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا في حكم العقل او لا فالاول البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس او لا الثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة يعني لا تغيب عن العقل عند تصور الاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس او لا فالاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيهما من شانه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات ويسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقايد المضادة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلقه على ما هو مذهب

قوله وقد يتوقف فيه اي الحكم فينبغي ان نتصور الممكن اولا بان وجود والعدم ليسا بالنسبة اليه سواء وان نتصور الموجد ثم ترتيب كلمة الممكن
هو وجوده وعدمه سيان ويكفي بهذا وجوده وعدمه سيان
محتاج الى المؤثر ثم يحكم بان الممكن محتاج الى المؤثر فيتضح سر حروح

الأشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة ويسمى حسيات
كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة ويسمى وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات
البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالنا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغيب عنه عند
تصور الطرفين ولهذا يسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما
المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان
الوقوع المتكرر على نهج واحد لابد له من سبب وان لم نعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود
المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت
المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير
حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا انما حصل بوجه اخر غير ذلك لاجل وهو انه
لما تكررت المشاهدة حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات
فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد
من نور الشمس لما يشاهد من اختلاف تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه
مضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما
المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة
يمتنع تواطؤهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين
به وان كثرت الاخبار عن وقوعه واعتبر كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد
تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين او قام
دليل على صدق قائله داخل في المتواتر على ما ذكر من وجه الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا الخبر
الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا
الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او حدس من القرائن وعلى الاول يخرج
من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واقول واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة و
مقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق
بان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا
هو انه لو لم يكن اتفاقيا لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا
فلذلك كان القياس المقارن لها قياسات مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان
التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء
بتناوله او اعطائه مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال ونحوه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على

فعل

ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال ما يكون واسطة فيها هي الحس فقط ان كان هذا
الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا اخر فهي المشاهدات والامام حصرها في قسمي البديهيات
والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما
كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما وان الحسيات تشمل المجربات والمتواترات
نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات و
المتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال
كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات و
الحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من
قبيل الظنيات وواجب وممكن اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله
كسائر العلوم وهو تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق قوله والدور اشارة الى مبحث بين المعتزلة والاشاعرة
وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في الازل
بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا تكون
اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون
علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية ههنا
التاخر حتى يلزم الدور بل نعني اصالة موازنة في التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم
موازن للاخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازنا بالاخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل
في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس
المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا
ولا يصح ان يقال انما كان ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه
كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال انما كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته شريرا فالله سبحانه
انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل
حاصل هذا الكلام ان العلم تابع لمعلومه فلا يكون علة لوجوده فكيف يلزم ان لا يكون علمه فعليا اصلا قلت
التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في العلوم التصديقية التي لابد لها من واقع تطابقه فان
المطابقة والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو محل صادر
العلم الفعلي انما يكون تصورا ولابد منه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي
فبالاول يريد ان علوم الانسان كلها تفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا ان
فيضانها عليه يتوقف على استعدادات مخصوصة اما الضروريات فاستعداداتها باستعمال

للحواس الظاهرة والباطنة فانا اذا احسسنا بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهننا صورها المشتملة على الهيئة النوعية وتشخصاتها وتوجهنا بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض نستعد لان تفيض على نفسنا الناطقة صورة تلك الهيئة النوعية مجردة عن المشخصات واذا احسسنا بجزئيات انواع متعددة وقايسنا بينها استعددنا لفيضان صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصلت هذه التصورات الضرورية واما النظريات فاستعدادنا لها بهذه الضروريات فانا اذا تصرفنا في الضروريات على قانون الاكتساب استعددنا لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرفنا في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعددنا لفيضان كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح اخر مفارقة النوعين الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في الته فالادراك بهذا المعنى اقسام اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حالة غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان كليا او جزئيا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالاولى في عبارة المتن فاعل المفارق والتقدير يفارقه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي لا باعتبار اخر وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول وذكر في الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون المعلول لازما بينا للعلة وقد استثنيناه قوله متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول قلنا قد حصل في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج بمعنى كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو المطلوب واما بماهيتها من حيث انها

مستلزمة

مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات التي لا يتصور ولا يصدق بثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول واما بهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اعني ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد بقي ان العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان قيل معروضات العلة ليست ملزومة للمعلول قلنا كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاته كلنا الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدء الاول تعالى عالما بذاته من جميع الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمعلول الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التي لا يتصور اقتضاؤها الا لشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة قيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا اقول وفيه النظر المذكور انفا فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم اذا علم ان أ مثلا علة تامة لب وعلم مع ذلك ان أ موجود علم ان ب ايضا موجود لانه لما علم ان خصوصية ذات أ مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فاذا انا علم ان ب موجود لا يعلم ان أ موجود لامكان ان يوجد ب لعلة اخرى غير أ فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بماهية المعلول فلا سبيل الى استنتاجه من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلول لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اي مراتب العلم ثلث الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد تكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد تكون متوسطة كما

في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط الجامع لعدم العلم من مراتب العلم نظرا
ونظرا الى استعداد الشيء كانه منه ولا يخفى انه عد القريب من العقل المناسب ولى الثانية العلم الاجمالي
وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالثة
العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها
فصلا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه ولبس ذلك
بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدء تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل
وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم
بالقوة نظرا الى التفاصيل التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة لوجهين
الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيره فيكون التفصيلي
حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا
نما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة في الذهن
مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد من تلك الصور على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة
فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك
المسئلة حصل له في العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم بتلك
التفاصيل ايضا وملاحظة لها اجمالا ونظيرها بين المرتبتين من الاحساسات ان ترى جماعة دفعة
ثم تحدق النظر اليها فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصل الاولى ولا
شك ان الابصار بتلك الجماعة حاصل في الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية
بالعلم التفصيلي الثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة
لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الهيئة لتلك الامور المختلفة فيكون تلك الصور
حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة
ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعنى ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحيث ينكشف
كل منها معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه ثم انه قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء
المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مرتبة في الزمان كما اذا تصور
اجزائه واحدا بعد واحد فان اراد ذا بما ذكره من العلم الاجمالي والتفصيلي في ذلك الذي ذكرنا
من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة
متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله
راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم

بالقياس

قوله ودونه بحث لانا نعلم به كليا اقول اعلم ان قوله فيه انما كان نعلم بسبب
٣٣٩ فانه انما يعلم بسبب لانه بدون السبب ممكن ...

بالقياس الى المعلوم مثلا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع
العارض للعلوم لا باعتبار اختلافهما في نفس المعلومات واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم
بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة ومهية ولها لازم
وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل
واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء محرك
البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف بطريق آخر
فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب
بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل
متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون للمرض
عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا
منكشفة بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول
صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان
المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزائه معلومة ضمنا بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزا
كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فالعلم بالقياس الى معلوم مرتبتان
احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقولهم المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض
الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه
فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قولهم العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة فجوابنا انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء
فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها
فان العقل جعل هذا المفهوم الة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم
الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل الة ومرآة
لملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على تلك الافراد دونه وفيه بحث لانا نعلم به كليا اشارة الى
مقدمتين مشهورتين فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه
الثانية ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا
نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الآخر واذا التفت
الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده بالاحساس
او الالهام او كشف او حدس او اخبار من علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بجزئيه

قد يطلق على غيره بالاشتراك اذ لفظ العقول مشترك بين قوى النفس الانسانية وبين الموجود المجرد في ذاته وفعله معا ٣٤٠
وفيه بحث
عنه الا وانه معقول
عشرة سبق البحث فيها
اما القوى النفسانية فيقال عقل لها
وعقل هيولانى فاول مراتبه الهيولى وهو
الذى من شانه الاستعداد المحض من غير حصول علم
ضرورى او كسبى وثانيها العقل بالملكة وهو الذى يستعد لحصول
العلم الضرورية لادراك النظريات فصار ملكة الاولويات لكنه الانفعال

النظرى بالعقل وهو تحرز درجات كمال النفس في هذه القوة واما
العملى فيطلق على القوة التي باعتبارها يحصل التمييز بين الامور الحسنة
القبيحة وعلى المقدمات التي تستنبط بها الامور الحسنة والقبيحة وعلى نفس
الامور الحسنة والقبيحة كشف المراد

امكانه لا يقتضى عدم العلم بوجوده غايته انه لا يقتضى العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا وايضا ذلك ما
المحسوس يجزم بوجوده مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك فيه فلم لا يجوز في المعلومات وايضا البرهان
الانى استدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا متعلقا بذاته
المخصوصة المعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه
الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول على نفى الضرورة المحسوس وما علم بالالهام او كشف
او حدس وبالقيد الثانى عن نقيضه البرهان الانى فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى
الثانية بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل بالالف على الباء فقد حصل عنده
هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلى لان نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره
عن الالف وهو ايضا كلى لان صدور شىء عن شىء لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة والكلى المقيد
بالكلى كلى ايضا واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء اما اذا استدل بهذا
الالف على هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال
لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه
اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له
من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرايع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل
حتى لا يتوجه على ما نديرمن الصبيان والمجانين والبهايم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم
ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات في مجارى العادات والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف به
حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره المصنف العقل غريزة يلزمها العلم
بالضروريات عند سلامة الالات والغريزة الطبيعة التي جبل عليها الانسان والالات هى الحواس
الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الالات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها
الا ترى ان النايم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غيره اى غير ما هو مناط التكاليف
بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها
علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار
تاثرها عما فوقها من المبادى واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا
له مراتب ولها باعتبار تاثيرها في البدن لتكميل جوهره تاثيرا اختياريا وان كان ذلك التاثير ايضا عايدا الى
تكميل النفس من جهة ان البدن الة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا له ايضا عايدا
الى تكميل النفس من جهة ان البدن الة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى عقلا عمليا له ايضا مراتب

اربع

٣٤٠

اربع اما مراتب النظرى فهى اما الكمال واما الاستعداد نحو الكمال قريبا او متوسطا او بعيدا فالبعيد
هو محض قابلية النفس للادراكات تسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها
عن جميع الصور المستعدة لقبولها وتسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا
الحال في ساير المراتب فانه تطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى
قواها فيها وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسائط وكالعنصريات
للمواليد ليست خالية عن الصور وكلها الى الصور ماخوذة فيها تحلا فالهيولى الاولى فانها في حد
نفسها خالية عنها اذ ليس شىء منها ماخوذا فيها وان لم يجز انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط
هو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات تسمى عقلا بالملكة لما يقابل
الحال لان الاستعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل
للنفس فيها وجود الانتقال اليهما بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان
قوته قريبة من الفعل جدا والقريب هو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير
افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة
حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء تسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان
يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اى من خارج هو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا
من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولانى والعقل بالملكة استعداد لان
لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متاخر في
الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه
في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته
فمنهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة
ثالثة وايضا العقل المستفاد يتصور بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات
معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شىء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون
في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا لنفوس قوية لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم في
جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دايما واما مراتب
العملى فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب
الباطن من الملكات الردية ونفض اثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم
الغيب وهو تحلى النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال
والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى

يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود

وكمال انما هو فايض من جنابه والاعتقاد يقال لاحد قسمي وهما كالعلم في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت و

هذا متداول مشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني اليقين الذي قد بين ان العلم ينقسم اليه و

الى التصور فيتعاكس العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد

بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن و

الجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تحمل تسامحا لان المتبادر منه ان يكون نسبة

الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد

بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا

اريد ما هو منقسم الى التصور واليقين اللهم الا ان يكتفي بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد بخلاف

العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد يعني قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك

بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة بعينها فان هذين

الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد وان جاز توارده عليه

متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب والايجاب ان

لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور

علمان يتعلق احدهما بايجاب نسبة والاخر بسلب تلك النسبة والاعتقاد ان كان بالمعنى الثاني

فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان للنفس الناطقة بالقياس

الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو

هو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة

في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك

جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان ففيها

زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات والسهو

زوالها عن خزانتها اعني الجوهر المجرد واجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي

بها تتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة المعقولات للنفس فقد زالت

الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم

ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح

احدهما على الاخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر فيتغاير الاعتبار لا التصور

الاعتقاد

الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر وح لا يكون بين العلم

والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس

بذاتها وسائر صفاتها القائمة بذاتها اقول ذلك ظاهر في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او

تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك

التصور والتصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور والتصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول

صورة ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علما حضوريا

اما اذا تعلق الاعتقاد والعلم التصديقي بالعلم والاعتقاد كان يحكم على تصور الانسان مثلا او على

التصديق بحال من احواله بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تصور تعلق التصور بالتصور

او التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات متغايرا له

بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول

صور من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل بمعنى

يقابلهما وباخر قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم او

الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة

العدم للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما

سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل

به وبهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد

الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا ينقبض النفس معه عن الطرف الاخر وهو غير اعتقاد

الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد

من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى

من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامته جزئية ثم ومع فساد احدهما قد يحصل ضده

يشير الى كيفية اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدء

يتفق بل لا بد من مباد مناسبة له والمبادي لا توصل اليه كيفما اتفقت بل لا بد له من ترتيبها

على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور معلومة حاصلة للتحصيل

ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري

له فاذا كانتا صحيحتين مبنيتين على الشرائط المعتبرة في الانتاج افاد علما ضروريا من غير تخلف

واما اذا فسدت احديهما او كلتاهما فلا تفيد العلم ضروريا يعني لا استلزام العلم بل قد

يحصل بها العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بها ضد

العلم الى الجهل كما يقال كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج ان كل انسان جماد وذلك لانه كان الفساد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا تفيدان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر وحصول العلم عن النظر الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح لمادته وصورته يحصل به العلم من غير تخلف فاراد ان يشير الى ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في هذه المسئلة ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء اخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض اخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة والثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدء الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة والثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدء الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة والثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما بمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل اخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل اخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره بطريق التوليد وارادوا بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول الا ترى ان الحكماء ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واجابت المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلمنا فانه لا يوجد في ابتداء النظر هو عدم معتقد وبقية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير فان صح ما ذكرنا من عدم معتقد وبقية التذكر بطل القياس لان العلم غير

مشتركة والاصح ان الحكم الذي هو علم التوليد والزمنا التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر الناسخ للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به واختار المص ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض الى ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المصنف وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب اي لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض اثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وهو موجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم اخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله تعالى بخاصية يقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته تعالى او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم لا بد منه اذ العلم باخباره لصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية

فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يتدارك العقل توله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفلتنا قولهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدى بمشاهدة قرائن الاعمال وبهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب في الرد عليهم بان يقال نعم لكونه مجردا غائبا من الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية مناسبة للعلم بذاته وباحواله حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرنا انفا هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى تفيض من المبدأ الفياض العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم الفائضة لا تتعلق بما لا حظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله تعالى يبين لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب نعم يرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي صلى الله عليه وسلم ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا الجواب يخرج عما قيل من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم بان يقال ذلك المعلم هو النبي صلى الله عليه وسلم وكفى به معلما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعلم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو ثم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم العويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه ثم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه ولا يفيده دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري يعني لا بد ان يرتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات

سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافية في العلم بما يستند اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بوسط او بغير وسط وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغي علموا ما يتبعها وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من العقل والحيوة وعدم النوم والغفلة وغير ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمطلوب فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول فقول ان النظر غير مشروط بطلب مطلوب معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده ليحصل مطلوب ما غاية الامر ان المطلوب لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا وايضا يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بمطلوب من دليل ربما ينظر في دليل اخر على ذلك المطلوب فينتج له العلم بذلك المطلوب بعينه ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر اما شخصا او صنفا واجيب بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب الثاني به مشروط بعدم سبق العلم بالمطلوب والمقصود من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم سبق العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المطلوب دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرفت الماهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان يكون ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمطلوب فان الجهل المركب بالمطلوب صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور صدوره من الفاعل فلا يتصور ان يقع لذلك الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب مبادئه المؤدية الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها غافلا عن خصوصية ما يؤدي اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول عنه جهله المركب واما فيضان المبادي مرتبة دفعة والانتقال منها الى المطالب فذلك التحدس لا نظر وزاد المتاخرون شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمطلوب اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل عن المطلوب ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها فادته الى المطلوب كما ذكرنا انفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى بحسب الشرع او العقل بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول

والاشاعرة الى الثاني واختاره المصنف الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقليان وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب العقلي يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اي شكر الله تعالى ودفع الخوف كان التكليف بالنظر واجبا واما ان شكر الله تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع نفسه راى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسمانية مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف لها بانعامه ولم يدع بكونه منعما في حقه ولم يتعرض الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم عنه ولا نعني بالوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا للذم عند العقلاء فهما واجبان عقليان اعني شكر الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفته تعالى فانه اذا لم يعرف فلم يتصور ان يشكر واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه اهل الاكرام لا وعلم بتم التكليف ليشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلي الثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول والى الثاني اشار بقوله ولانتفاء ضده الخ على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا ولانتفاء الوجوب بالشرع الذي هو ضد المطلوب اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفته تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا لانه داخل في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول انا لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه قبل

الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزاتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع وقد تشاهد ما الرادي الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفائه على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول انتفائه لاستلزام المحال اعني افحام الانبياء اما انتفائه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه لا يقال كل ما يستلزم المحال فثبوته يستلزم انتفائه لان ثبوته يستلزم المحال والمحال لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم المحال فثبوته يقتضي ثبوت المحال وثبوت المحال لا يقتضي انتفائه بل انه يقتضي انتفائه لا بذاته اذ لا اقتضى انتفائه فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا يقتضي انتفائه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت المحال ليس من التقادير الواقعة في نفس الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطاء قائم فخوف العقاب بحاله والعناء زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال مهالك ولذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبراء وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالعقل والنقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزم التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخائر فيتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تعالى من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد مما يعد شكرا احقر عنده

قوله لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه اي
امكان تحقق الموقوف بدون امكان الموقوف عليه لو لزم وجوده بدون
تحققه ستجيء
فان امكان الموقوف شامل
عدمها تحقق بدون تحقق علتها المستقبل
وان اريد معنى اخر فسلم قطعا او ورد ان يرجع فلاته
من ضرورة حتى يظهر فيه تم ة

من جزئيات الامثلة بالقياس الى المطالب ولانه يقتصر في مطالب الغير ولو سلم فلا نسلم توقفهما على المعرفة المستفادة عن النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نسلم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قولكم في بيانه انا لو توقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جاز الترك وفرضنا تركه ففي زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا وفرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال قلنا لا نسلم ان ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه او نقول يمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف و ايضا التكليف بالمحال جائز واجاب المعتزلة بانا نتكلم على اصلنا وبينه والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالغذيب المنعم هو القديم او المراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به فهو واجب لذاته لا لانه يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة مم لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سيأتي ولا يتصور ذلك الا باستقلاله في امر الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر ليتميز صحيحها عن فاسدها ولان الالهام ليس مقدورا لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى المجاهدات الشاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا على الوجه الثاني لنا اولا بانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب

الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا يقال قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها معها فيمنع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام واما ثانيا فبالحل وهو ان قوله ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين عليك الاتيان به ولا يسوغ لك اهماله لا يقال فح يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف وهذا انهم قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء لا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقول قولك لا يجب النظر علي ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وقوله تعالى فَانْظُرْ اِلٰى اٰثَارِ رَحْمَتِ اللّٰهِ كَيْفَ يُحْيِي الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال صلعم وَيْلٌ لِمَنْ لَاكَهَا بَيْنَ لَحْيَيْهِ ولم يتفكر فيها اوعد بترك النظر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك

قد يحصل بالتقليد من غير نظر وبانه لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كما مر
والاعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة
وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها
كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو
تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا
باطل واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف الغافل ممتنع اذ شرط التكليف فهمه وتصوره
لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انه مكلف لا من لا يعلم انه
مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي صلعم
والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع
وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي
لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون
الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج اما تدلان على الصانع اللطيف الخبير غايته ما في الباب انهم قصروا عن التعبير والتوضيح
للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة
الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التعبير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي
يقتدر معها على ذلك او يدعى ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب
الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض
عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية وهو حاصل للعلماء الاعصار
الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به الله
تعالى ويجوز ان يتعلق الامر بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات
اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها
ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو
غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب
السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب
النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعالى
وصفاته وافعاله والعقايد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي صلعم
والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله

كما نقل

كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لانه قال صلعم من احدث
في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون
عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملوء منه وهل ما
يذكر في الكتب الكلامية الا قطرة من بحر ما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير
الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب ولم
يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وسعة الفراغ
ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم
ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم
وانتفاء كثرة الشبهات في زمنهم ككثرتها في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج كل
ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبه
دون زمانهم وذلك كما دونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه بابا بابا وفصلا فصلا ولم يتكلموا
فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط و
تخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه
قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو
مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وساير العلوم الشرعية وثانيها انه صلعم نهى عن
الجدل كما في مسئلة القدر وروي انه صلعم خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب
حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا
فيه ابدا وقال صلعم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا
واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيف
الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقايد الحقة وارائة الباطل في صورة الحق بالتلبيس
والتدليس كما قال الله تعالى وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وقال تعالى بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ
وقال تعالى وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا
عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به كما قال تعالى وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ
أَحْسَنُ وقال تعالى وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ومجادلة الرسول صلعم لابن
الزبعرى وعلى قدرية مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ
اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون
فقال صلعم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي انه صلعم ان شخصا

قال انى املك حركاتى وسكناتى وطلاق زوجتى وعتق امتى فقال على عم املكها دون الله او
مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر
هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك فان قلت املكها دون الله فقد
اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت شريكا وايضا النظر غير الجدل
فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون
النظر كذلك كيف وقد مدح الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت
هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثانيها قوله صلعم عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن
بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث
لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو
بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى
هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم
فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله
سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على
مجرد التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع وما استدللنا به من قبيل القواطع وملزوم العلم
دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل
والى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وبعبارة اخرى ما ينتقل منه
ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقلي
والنقلي كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله صلعم انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف
محال لاستلزامه الدور فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق
الرسول لا يستفاد من العقل على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد وان يستفاد من النقل
فيلزم الدور ومن ثلث الفتيه اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا
تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلي
الصرف لا يتم بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا ينافيا بل المركب وقد يفيد النقلي القطع لا خفا
في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع
اي اليقين لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة
وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة

البحث في النقل ومعناه

العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى اخر
وعلى عدم الاشتراك بين هذا المعنى وبين المعنى الاخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز
في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم
الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اوقات الامر فيه تلك البعض او يراد ما يفيد
بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى نسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره وكل واحد
من هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني
العلم بالوضع والعلم بالارادة لا يتعين العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه
الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي بل يجب ان يؤول عن معناه الى معنى اخر واليه
هذا اشار بقوله ويجب تاويله عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول
الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يقدم الدليل
النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانه لا يلزم بالاخرة
السبيل لما سبق من انه لا يتعين معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل التصديق
الفرع تكذيب الاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض
العقلي غير يقيني اذ غايته عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم
الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع
ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيأت
المفردات وهيأت التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه
او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوها
من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول صلعم في معانيها التي
يراد منها الان والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ المضارع
والماضي والامر والنهي واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما
يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه فانا نعلم معانيها قطعا
فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة
وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد
الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض
من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة

وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء
الآخر فان قيل افادتها اليقين متوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا افادة اليقين
انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين
من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وفيما ه
يعني ان ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد ان يكون
بين الموصل والموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه
واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات
المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما
الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال الموصل
ثالث هو او بالاستلزام بينهما هو القياس وعرفت بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم
عنه لذاته قول آخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل
واعترض عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الآخر كما في كل انسان ناطق وكل ناطق
ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد
من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة او
نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن
الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول
باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة
يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة
الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى
وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار
صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال
ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي
او من الشرطيات الصرفة وهو الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان
مقدماته اما ان تفيد تصديقا او تصديقا آخر غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق
فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا
فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف والتسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار
مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة

والشبهات

والشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وقد يقال جعل
المسلمات الشاملة لمادتيهما قسما واحدا ههنا فليجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا مفيدا
للجزم في النتيجة لا يقال الجزم في النتيجة ينقسم الى اليقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات
المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس الاقتراني ينقسم الى اربعة
وخمسة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام
والثاني متصل فانتاجه اثنان وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقية يعني ان القياس الاستثنائي
اما متصل وينتج منه قسمان احدهما ما استثني فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما
استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء
اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان
انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفائه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم
ولا انتفائه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكذلك ينتج قسمان منه
لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر لامتناع الجمع
بين الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع
الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الآخر لامتناع
الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين لا يستدعي عين الآخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين
واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع الجمع بين
الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة
في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات
كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا النوع
من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد
الا الظن ومثال الاستقراء التام قولنا اما العدد اما زوج او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد
ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص قولنا
قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل
حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ
بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي آخر
في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا و
الجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية

الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبات الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية
الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون علة الحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس
اعنى الاستدلال بالكلى على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا فيها للعلة لا تاثير لها اصلا
واعلم ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة فى غير هذا الفن اى فى فن المنطق فلا
وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرنا ههنا والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام
الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا تركبت مما لا يتناهى والاستلزام التجرد صحة المعقولية
المستلزمة لامكان المصاحبة يعنى ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك
شئ لم يعرض العوارض الجزئية التى تلحقه بسبب المادة فى الوجود الخارجى من الكم والكيف والاين
والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشئ بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة
الصور والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول فى العاقل وكل ما
هو محل الصورة المعقول فهو مجرد لانه لو كان مادة لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه
لان الصورة المعقولة تحل فى العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم
انقسام الحال اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على
ذلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة فى الحقيقة وح يلزم ان يكون الصورة
المعقولة التى فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض لها الوضع والمقدار
واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالوضع بالفعل
لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء
متخالفة فى الحقيقة فلا بد ان تكون حاصلة بالفعل فى المركب وتركب شئ من اجزاء غير متناهية
بالفعل مح والاعتراض عليه يعلم مما ذكر فى مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد
يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فشانه مهية ان
تكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة
العاقل وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله
يمتنع ان يكون منفكا عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجرى مجراهما من الامور العامة والحكم
على شئ يقتضى تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح
ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا للمعقول الاخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من
المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل
ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات فاذا وجد فى الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان

صحة

صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة فى العقل فاذن صحة المقارنة المطلقة هى استعداد
المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التى هى اعم من المقارنة فى العقل متقدم على المقارنة المطلقة
المتقدمة على المقارنة فى العقل والمتقدم على المتقدم على شئ متقدم على ذلك الشئ فصحة المقارنة
المطلقة متقدمة على المقارنة فى العقل فلا يتوقف عليها والا لزم الدور فاذن صحة المقارنة
المطلقة غير متوقفة على المقارنة فى العقل فاذا وجد فى الخارج مجرد قائم بذاته فيكون صحة
المقارنة المطلقة التى لا يتوقف على المقارنة فى العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال فى
المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما فى
ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة فى هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون مقارنته
للغير بحلوله فيه اوحلولهما فى ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة الصحة بالنسبة الى الثالث و
هو صحة مقارنة المعقول مقارنة الحال للمحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد فى
الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول اخر مقارنة الحال لمحله ولا نعنى بالتعقل
الا مقارنة المعقول الموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا
لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره لانه لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقله انه تعقل
ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله الغير يستلزم صحة امكان
تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم الامكان تستدعى الامكان فيمكن انه تعقل ذلك الغير و
تعقله انه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقله ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه
فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما
بحصول نفسه او بحصول مثاله والثانى باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون
تعقله بحصول نفسه ونفسه دائما حاصلة له لا تغيب عنه اصلا فيكون التعقل دائما
حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل وقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل
مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح
ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا اخر وباقى المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه
احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه
ذاته تعالى يمتنع ان يكون معلوما لغيره فجاز ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته
مطلقا وثانيها ان تقدم صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة
ذاتية لها وهو مم وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة فى ضمن هذا الفرد
الخاص فقط اعنى المقارنة فى العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة

العقلية الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ماذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتحد جهة التوقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ... والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتفارق الطبيعة

اقول لما فرغ من البحث عن العلم

والمزاج المقارنة الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر زائد على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا لفعل واحد بالقصد والشعور وهو النفس الفلكية الاول وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بدون القصد والشعور او لافعال كثيرة وعلى التقدير اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول وهو ان يكون مصدر الفعل واحد بالقصد والشعور وهو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدر الفعل واحد بدون القصد والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالقصد والشعور هو القوة النباتية فان القدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الآثار ففسر القدرة بصفة يكون مبدأ الافعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف و الطبيعة لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم وخصوص من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور من قام به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا يتم القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم بن صفوان مع الفرق الضروري بين حركتي

الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة من شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل هل يسمى قدرة لفظي والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير اثر الآخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره من جنس اثر الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له آثار متغايرة ففي قوله وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لف ونشر مرتب ومصححة للفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل المختار لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا صحيحا والا يلزم القلب بل انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل ومتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المصنف لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيتساوى نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سياتي فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتها الثالث القدرة للمتعلقة بهما وقال الامام الرازي القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء ويطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير منهما ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجوده من بين المقدورات المشتركة الا ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير ويتقدم الفعل لتكليف الكافر والتنافي ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان لان الكفر والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا

للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل بالزمان يستغنى عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي اللوازم مستلزم للتنافي بين الملزومات فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى عن ذلك وعدم امكان انفكاكهما عن الآخر والتالي بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة له على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينافي التكليف والقدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل له لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يقولون عدم التكليف قبل القدرة فاول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل لعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان المحال احداث الحادث باحداث آخر وايجاد الموجود بايجاد آخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل حتى يرد علينا حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة واحتجت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انه عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال واجيب عنه منعا اولا بالنقض بقدرة الله تعالى وما اتى من ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو ان لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فاللازم هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها وامتناعه انما لم يتخلل بينهما زمان ممنوع ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور ح اما

بالقدرة الاولى المعدومة فهو محذور والمحاصلة فهو المطلوب ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي وحالاته لا يقولون بتأثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان حصول الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا لا يكون محالة التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به اقول فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه ممكن فانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان هو قبل زمان وقوع الفعل مشروطا بشرط كونه قبله ممكن والثاني ان حصول الفعل في زمان هو قبل زمان الفعل لكن غير مشروط بشرط كونه قبله ممكن ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون الزمان قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير محال فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما ان قعود زيد ح بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قائما قاعدا معا وليس مح في زمان قيامه لانه يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما يتم هذا ان كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يجتمع اثنان بما على الفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير وان بالشخص للآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي واتفاقا ولا يتحد وقوع المقدور بالمحل كما لا يتحد للقدرة ولذا اشتهر بينهم من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان

مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالاخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي
الا من قادر شخصي واما قلنا لما اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما
امتنع ان يقع بالاخر وقد مر شروطها في مبحث ان المعلول ينعدم بانعدام علته ولا استبعاد في
تماثلها اي في تماثل افراد القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان تكون متماثلة
لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر على مقدور واحد بعين ما مر من دليل امتناع اجتماع علتين
مستقلتين واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته
على مقدور اخر والا لكان كل واحدة من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك
المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد المصنف هذا
المذهب وقال لا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق
القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال
انما جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع
ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال
متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه
باحدهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى
ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى واما بالثانية فانه لو وقع باحدهما
امتنع ان يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة
ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول
وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المصنف لهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية
بين الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا
من القيام وما ذاك الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولابي
هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في النوع فان قيل الممنوع انما يتاتى
الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الاخر تحكم قلنا الممنوع
يتاتى منه الفعل وهو على حاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج بخلاف الزمن فانه يتغير من
صفة الى صفة قال المصنف في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة
عن افة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الافة وان فسرت القدرة بهيئة
تعرض عند سلامة الاعضاء ويتمكن بالتمكن او بما هو علته وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة
كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش

من حركة

من حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا
ويضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة
لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط
اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما
والخلق ايضا يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون تكليفيا بخلاف الخلق واعلم ان
ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا
لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تصدقان على ذات واحدة
من جهة واحدة فيجب ان يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع
اجتماعهما في محل واحد فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما
يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين لازمتان لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع
اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا يتصادقان وذلك معنى التضاد فجوابه ان
تنافي اللازمين المحليين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا يدل
احدهما على الاخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الانفصالية ومنها اللذة والالم
اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كساير الوجدانيات وقد يفسر
ان قصد الى تعيين المسمى وتخصيصه فيقال اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم
ادراك المنافر من حيث هو منافر والملايم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة
للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والغلبة للغضبية وادراك الحقايق الاشياء
واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملايم لان الشيء قد يلايم من وجه
دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله
على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه
ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وبهذا ايضا تظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف
الالم فيما ذكرنا تظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث انه اضيف الى مدرك
مخصوص هو الملايم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا
باضافة ثم المعتبر هو الملايمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد
الملايمة في شيء فيلتذ به وان لم يكن ملايما له وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتالم به وان لم يكن منافرا له
والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس اي يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان
فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتالم به اخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقتان

غنيتان عن التعريف فانا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف انها هنالك ادراكا للملايم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملايم وعينه وتقديره للمغايرة هل هي معلولة له ام لا وتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق اخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هنالك امرا غير طبيعي فان قيل كيف يتاتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملايم والمنافر واجيب بانه لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف وكذا استغناؤهما عنه وانه انما تصورا لكنه مانع من الالتباس وبذلك يتصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لمدغدغة المني وعيشه ونحن لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا شعور بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليس طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة انما النزاع في مقامين احدهما ان اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل بطريق اخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بالبال قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك اللذائذ الحلاوة ما ولا ترة وقد يحصل الخلاص من الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي بعض المستلذات من الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على من لم يخطر بباله الشوق الى غير ذلك وقد عرض لها شاغل عن الشعور والادراك والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله لا غير يعني لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انها منحصرة فيه حتى يصح قول الرازي انها الخلاص عن الالم لا غير والموجود في بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعني الحسي منه سببه الذاتي تفرق الاتصال[2] لان الشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها لغايتها بجذب الاجزاء عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض البيض لشدة تفريقه والمر الحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وانكره الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من عضو يده بسكين شديدة الحدة في

[2] بشهادة التجربة فالحاد انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد ويلزم تفرق الاتصال

الغاية لم يحس الالم الا بعد الزمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال بعد العضو بسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فيه يبتدى العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج شيء يحصل الالم الذي هو مسببه ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط فيتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متصغر مستمر فلا يحس به لتصغره واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب لاجل تفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف قوي تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف بامر في الخارج و يكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المصنف اشار الى هذا المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن منه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب ما لا تولم الابرة بل ليس لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان انى ولمى اما الانى فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو ان الاحساس بشرط مخالفة ما الكيفية الحاس وكيفية

في الارادة والكراهة

قوله ذهب بعضهم المعتزلة الى ان الارادة هي اعتقاد النفع الى اخره ٣
اى من يعتقد نفعا له او لغيره لكن لا مطلقا بل من يؤثر خيره فان
اعتقاد نفع من ما
يؤثر خيره ما يكون كان تاما فيها
نفع له او غيره ممن يؤثر خيره بحيث
يمكن وصول
ذلك النفع اليه او الى غيره

المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتيهما لا يحصل تأثر للملامس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتأثير فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وازال كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة واحس المنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها متدرجا اذ بحسب استمرارها يقل المخالفة بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثير والاحساس حتى يتم ولم يتبعه يتبعه بطل المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس ولذلك كان المغاض في الحمام يستسخن هواء اولا حتى يستمر عنه ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه قاب ساعة واثر فيه هواء الحمام وتسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه تراه لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اى من اللذة والالم حسي وعقلي وهواي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي وعقلي كان كل من اللذة والالم ايضا متميزين حسية وعقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح شهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك فان القوة المدركة ما كان في نفسها اشرف واقوى يكون اللذة في نيلها اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ومدركات العقل اشرف لانها مجردات مبرات عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات منغمسة في الشوائب لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اى من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم المصنف الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي الفعل واعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل والترك واما الارادة

لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال المحبوب اقوى من لذة العين المريضة وكلما كان الادراك اقوى تكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر فكلما كان المدرك اشرف كان ٧

فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد ورد بانا لا نجعل مجرد اعتقاد النفع او مجرد ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع المراد الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب بعض الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة فانه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع له يرجحه فاعتقاده على الاخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الاخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف ثم ادام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا قالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بسبب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الان انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة ولئن سلمنا قالوا انا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانتا اما متماثلتين او متضادتين او متخالفتين والكل باطل اما الملازمة فلما تقرر من ان النسبة بين كل مفهومين منحصرة في هذه الثلاثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانتا متخالفتين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان هذا شأن المتخالفين كالسواد المخالف

قوله لانا نقول حقيقة الارادة لا يختلف الخ لا يبعد ان يقال ٣٧٠
ليس المعنى ان حقيقة الارادة تختلف بالشعور بعينه وعدمه
بل المراد ان
ارادة احد الضدين اذا
صاحبه الشعور بالاخر
كراهة الضد الاخر فانه ليس كراهة لا انه حقيقة
اخرى لكن ذلك لا يوجب ظاهره ذكره منه

قوله وبالعكس اي كراهة الاثبات بعينه يستلزم ارادة تركه اذا خطراه
وكذا كراهة الترك يستلزم ارادة الاثبات اذا خطراه ما سره

للعلاوة يجتمع مع ضده الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشي مع ارادة ضده لان
هذا شان المتخالفين مع ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين
متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشي مع كراهته لان ضد ارادة الشي ارادة ضده و
اجيب بانا لا نم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الاخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع
اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل واحد
مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين
مرادا من وجه لارادة على التسوية او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان يكون
شي مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه
ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
ولا شك انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين
نعم لو فسرت باعتقاد النفع او ميل يتبعه لجاز فيها كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشي
وكراهة الشعور به ضرورة وقد يراد الشي او يكره من غير شعور بضده فارادة الشي لا يستلزم
كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يدعى المدعى انها نفسها على تقدير الشعور بالضد
بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشي نفس الشي بشرط اقول
لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشي قد توجد وقد لا توجد كراهة الضد
المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال نحن لا ندعي ان ارادة الشي مطلقا نفس كراهة
ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشي الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده
المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك
ظاهر والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني والامام
الغزالي الى ان ارادة الشي يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة
الضدين وهو ممتنع لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين
لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل
من الضدين مرادا من وجه على ما قررته هذا الاخير يا مر من تفسير الارادة على راي الشيخ
ومتبعيه والى هذا المذهب اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة
والكراهة لازم للاخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المتقابل الاخر
لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة المتقابل الاخر لا نفسها وذلك
بشرط الشعور بالمقابل على ما مر اقول لعل المص حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا

المذهب

قوله وتغايرا باعتبارها بالنسبة الى الفاعل وغيره اقول الذي
٣٧١ يظهر لنا من هذا الكلام ان الارادة والكراهة تتغايرا باعتبارهما
بالنسبة الى
الفاعل بالارادة و
غيره وذلك لان الارادة ان كانت
لنفس تعلقه بفعل نفسه
موجب لتخصيصه بالايجاد دون غيره من سائر
الاوقات وان كانت لفعل الغير فمن هذا الوجه ليست كذا المراد

المذهب اذ لا شك ان ارادة الاثبات بعينه يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة
الترك يستلزم كراهة الاثبات اذا خطر الاثبات بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل
ويندفع عنه المنع الاول على قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد
جائز دون المقابل مقابلة السلب والايجاب واما المنع الثاني فتقدمه بحسب ظاهره لكنه انما يندفع
عن الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضرر على ما اشرنا
اليه لنا ثم ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه
اوجبت المراد اعني لزوم وجود الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه
خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في
العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل
من افعال نفسه فانها لا توجب فعلها المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم
في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب و
طائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد
الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد نا للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على
الفعل لم يوجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك
بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا
التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى حد الجزم فيزول التردد
بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل
يكون جزما بانه سيقصد الفعل ويكون متقدما على الفعل غير موجب له ويتاخر الفعل عن ذلك
العزم والجزم لزوال الشرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل
بعدما تم ولذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم
الايجاب فهؤلاء ما اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة
وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة
بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله
وتغايرا باعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة تتغاير اعتبارهما بالنسبة
الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق
واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتقييد المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد
اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس

حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان
الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها
دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا
عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة
مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد
النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده منفعة مثل
ان في ميله الى السير نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان اراداتنا ليست مقدورة لنا والا
احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يكون هذا الفرق على تقدير
اقدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة
هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا اوجب الاشاعرة انه لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم
بما كان له الا بارادة وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر
من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا
يقتضي كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها
الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة وارادة الموت هذا اخر وهو
ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه وقد يشتهي
الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى
وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ في
الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من
الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه فهذه الكيفيات النفسانية
التي ذكرت تفتقر الى الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا
عندنا والقيد الاخير للتحقيق على مذهب راي البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة
وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع ويفيض عنها
سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما قالوا ان لكل نوع من المركبات
العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك
النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها
باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب الملائم ودفع المنافر فيكون الحيوة

مشروطة

مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة فتتغاير بما عرفت وكذا تغاير القوة الغاذية
لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها
وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها
فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في
العضو المفلوج وفي العضو الذابل والا لتسارع اليه الفساد والتعفن كما في الميت من غير حس وحركة
في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل لان
على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة
القابل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل اثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر
عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزائل ورد بانه يجوز ان يمنع قوة عن بعض
اثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعني لما كان الحيوة
عندنا مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر
لان المزاج لا يتصور الا بالتألف من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم
لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن
في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين فالحيوة عند القوم مشروطة باعتدال المزاج النوعي
والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما
يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي
وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان
تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط
بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت
فاما ان يقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد
واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور
اولا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض
فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب
بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد
او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور ولم
لا يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ثم كيف و
اجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقائق لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث

تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة بقيام الحيوة بالجزء الاول
لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة
لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطارى بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة
من الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم للملكة وقيل كيفية وجودية
تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي
زوال الحيوة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني
على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسير الاماتة
لا الموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف
بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا او الاحداث
والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف او نقول الامور العدمية قد يحدث بعد ان لم يكن
يعني يتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان لاحد يصير اعمى بعد ان كان
بصيرا فلا ضير لو اريد باحداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على
ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة يصدر عنها اي لاجلها الافعال من الموضوع
لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية
سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة
راسخة في الجسم الحيواني يصدر لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مادون
فادر دما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنها في الوجود حيث
يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة
وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان
وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من
الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما
تكونان من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا
يكون في تعريف الشفاء تكرار للتصريح الان في اسم الملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية
وانما ما ذكر في موضع اخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه
بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب
هي صحة الانسان وانما حمل تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة
وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشيء بنفسه

واما المرض

واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال
من الموضوع لها غير سليمة وذكر في مواضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة
هو مرض عدمي ولسنا نعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة
ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة يحدث هيئة هي مبدء
السلامة في الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة اخرى هي مبدء للافة
في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة
وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه متردد في اي هذين واعترض
الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
ولا شيء منها داخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما
نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال حمى حارة
كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل و
اما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او عن وضع او شكل او انسداد مجرى يخل
بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان
المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات
والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد كانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما
تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة
لم يدخل المرض تحت الحال الصحة تحتهما لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون تفرق الاتصال عدميا
ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية
نفسانية يحصل عند هذه الامور وينقسم باعتبارها وهذا ما قيل من ان هذه امور يحصل عندها فاطلق
عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات
والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات
فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا
قليلا طلبا للوصول الى الملتذ والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا
قليلا هربا من الموذي والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا للانتقام
والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من الموذي والهم وهو ما يتبعها
حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير يتوقع وشر ينتظر فهو مركب من
رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت الروح الى جهته فالخير المتوقع الى الخارج والشر المنتظر

الى الداخل ولذلك قيل انه جهاد فكرى والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب
من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا
و كالحقد ويعتبر فى تحققه امران احدهما غضب ثابت والالم يتقرر صورة الموذى فى الخيال
فلا تشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا فى غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا
يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا فى غاية الصعوبة والا لكان
كالمتعذر فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك . والمختصة بالكميات المتصلة
كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية
القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات وهى التى لا يكون عروضها بالذات الا للكم
المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتقبيب للسطح والشكل للسطح و
الجسم التعليمى او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض
لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة
التى هى عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعنى الشكل وان كان
من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء فى ان جزءه الاخر اعنى اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة
للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص
السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافى بين كون الكيفية محسوسة وكونها
مخصوصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة فى التقسيم حيث جعلت مقابلة الكيفيات
المختصة بالكم انما هو قسم منها اعنى ما لا يكون مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ
فى عمق الجسم الثانى ان الكلام فى الكيفية المفردة اذ لو اعتبرت تركيب الكيفيات المختصة بالكميات
بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثناء
وثلاث ورباع وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعدوها ولم يعدوها من انواعها واجيب
بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح
عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة والانحناء والزوجية
والفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعى
بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة فى الوجود دون التصور على ما تقرر
فى تقسيم الحكمة الى الطبيعى والرياضى والالهى واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما
هو عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهى المبحوث
عنها فى قسم الرياضيات ومنها ما هى عارضة لها بسبب انها كمية شئ مخصوص كالخلقة

وهذا لا ينافى الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد فى ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل
المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم
اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة
بين نقطتين وقال الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ لا معنى
للخط المستدير الا ذلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية الاولى بل
زالت وحدثت نهاية اخرى فتبين ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة
والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها
مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع اخر منها
فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحنى او مساو له وظهر من هذا
ان ما يقال ان كل قوس فهى اعظم من وترها كلام مجازى على سبيل التخيل الكاذب وقد
اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انا اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية
المخصوصة التى هى المستديرة بل ذات الخط باق بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى
صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى الاخر والثانى ان انطباق
المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما فى الكرة المدحرجة على سطح مستو حتى
يعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم فى ذلك السطح
غاية ما فى الباب ان الانطباق ههنا تدريجى وفى المستقيمين دفعى على انا لا نسلم اعتبار
الانطباق فى التساوى والحكم به والكلام من الجانبين مجال وتفصيله فى الرسالة المعمولة
لبعض الافاضل فى حركة المدحرجة وقد يرسم بانه الذى اذا اثبت نهايتاه وفتل لا يتغير
وضعه وقد يبان فساد توهم كاذب والاحتياج لتغير وضعه ضرورة ويرسم ايضا بانه
الذى لا ينفع فى امتداد شعاع البصر سترة طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان
النبال اذا اراد ان يعرف استقامة القدح اوقعه فى امتداد الشعاع وقد يرسم بانه
الذى يحاذى جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدائرة يعنى لا شك فى
وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهى سطح مستو يحيط به خط
مستقيم واحد يفرض فى داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها
اليه ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفى خط مستقيم متناهى الطرفين و
حركة طرفه الاخر منه الى ان يعود الى وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد به القياس
الفقهى فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم

يفوتهم لان القوس المنطبقة على سطح مستو اذا ثبت احد طرفيها وحرك الاخر حصلت الدائرة
اقول اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت
احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم
والمستدير وكذا عارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان التضاد
لا بد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع
واحد لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا
لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة
متضادين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو هي موضوع لمحيطها
الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح
المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا محيط المخروط غير مستو وقد يوجد فيهما خط مستقيم و
على تقدير تسليمهما الفرق لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين
في الموضوع الواحد القابل في ذاته لتعاقبهما وحينئذ تعاقب الشرطين عليه لا جزئين
للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن
عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا
يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع
تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المصنف بما ذكره ما قالوا من ان المستقيم لا يضاد
المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير
متناهية فلو كان المستقيم ضد المستدير لكان للمستقيم الواحد بالشخص اضداد غير متناهية
من المستديرات المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر في بحث التضاد وايضا كل
قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية
اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها الا ان طبيعة الاستدارة
واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها غاية الخلاف للمستقيم وضدا
لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء
من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج
امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لان
طرفي مستدير واحد يمكن ان يكونا طرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد
اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من العظمة التي على

محذب

محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي
بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد والحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد
بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر اما تخصيص الشكل بهيئة
الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد
يطلق الشكل على ما احاط به حد او حدود ويصح بنضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة
هي كيفية حاصلة من اجتماعهما **الثالث** المضاف حقيقي ومشهوري الثالث من
اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى
معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها
مضافا مشهوريا وقد تسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس
هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد المضافين المشهوريين الى الاخر من
حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب اليه الاخر ايضا كما يقال الاب اب
الابن ويقال الابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الاخر لا من هذه
الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب الانسان لم يقل الانسان انسان اب واما في المضاف الحقيقي
فلا نسبة فيه حتى يتصور فيه انعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر
الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على التساوي الحرف في الجانبين كقولنا
العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالعلوم والمعلوم معلوم
للعالم ويجب فيه ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد
وان يكون الاخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الاخر
ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودا بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا
والاخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما
التقدم بحسب المكان ومن شان الاخر التاخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان
متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر بالفعل واجيب بان التقدم
والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون المجموع
المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا في الخارج بل في الذهن
وهما معا فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود
الذهني فانهما معا فيه واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك
والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده وبعرض

المضاف وكل واحد منها مضاف لذاته الى ما هو مضاف ٣٦٠ لا بإضافة اخرى فلكون محمولا مضاف لذاته والكرسي ابوة مضاف اليه لذاته وهذا الكلام على طوله غير مفيد للمقصود لان التسلسل الذي الزمناه ليس من حيث ان المضاف الذي هو المقولة يحتاج في كونه مضافا باضافة اخرى حتى ينتهي الاشياء الى ما هو مضاف لذاته والى ما هو مضاف لغيره من حيث ان المضاف حقيقي

الاضافة للموجودات تجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وثبوته ذهنى ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج وما فهم المعتم واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله والا تسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها فينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا ينقطع بتعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل فيقال ان زيدا مثلا يحتاج في كونه مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة لا محالة حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا ويتسلسل لانه لما كان مفهوم الابوة مغاير المفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها وانما حصولها في محل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك المحل فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات في الوجود ومتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة فان يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء في ان اتصاف شيء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله ولزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذلك الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللاحقة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتب بينها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة

موجودة

البحث في الاضافة

قوله فمشاكلات المعدومات بحسب للممتنعات في صحبة الرد ٣٦١ الذهني ان التعلق بين العاقل والمعدوم المطلق محال فلابد ان يكون المعلوم وان كان من الممتنعات متحققا ولو في الذهن وقد يجوز ان يكون المعلومية اضافة باعتبار امر متحقق في العلوم نعم تعلقا وذلك في ما يتعلق به ان يسبب التبع م م

موجودة في الاعيان للزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا يتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان لله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة فيتكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات و اعترض عليه بان بطلان التالي ان بنى على بطلان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان بنى على ان الكل متفقون على انه تعالى ليس له صفات موجودة غير متناهية كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف البارى تعالى بالحوادث لانه مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحقق بعد وجود الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فيجوز ان يكون بعضها موجودا دون بعض ويختص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فان اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل يحصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي اخر بمحل اخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري اخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الاخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراك جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منها الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود ساير الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر

اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث وهو الافتراق والا فالاجتماع
ولاعتبار امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما
بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان
مسبوقا بحصوله في حيز اخر فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا
في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قط
فلا يحصل في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديريا كما في الساكن الذي لا
يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في ان
انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل انما اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز اخر
لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز
الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الامدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز
الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة عنه
ولما كان قوله حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله
في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز اخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول
اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق
جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا اخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع
ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز
وهو سكون بالاتفاق والتماثل امر زائد على السكون غير مشروط فيه فغيروا وجه الحصر بانه
ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث
واعترض الامدي بانا لا نسلم تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص
بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز
الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم
ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة و
الامور المميزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول
منوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون الشخصي قد يكون اجتماعا بالنسبة الى
جوهر وافتراقا بالنسبة الى الاخر والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة
عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ونظر متأخر
وهم لان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في ان وهو طرف

الزمان

للزمان وهو مقدار للحركة فيكون التعريف دوريا فغيروه بما ذكره المصنف وقال بعض الفضلاء ان
ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها وانما
الان والزمان بهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه
الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للان والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود
واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال هيهنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا
لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها
رفضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر هيهنا اذ لا يجب
ان يكون الحركة لائقة بصاحبها ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها
كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول
في مكان اخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان
والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق ساير
الكمالات من حيث انه لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن
الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد
حصول المطلوب فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلا بالقوة فهي كمال
لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كساير الكمالات
فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها
كان بالقوة اعني الحصول في المكان الاخر واحترز به ايضا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة
النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصود لكن لا من حيث هو بالقوة بل من
حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل بما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك
التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فما لا يتصورها
الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بوجهين احدهما ان ما اورد في هذا التعريف يدل على
تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا
ليس تعريفا للحركة يقصد به تميزها عما عداها او يحصل صورتها عند العقل بل هو تلخيص
وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت او غير اينية فلا يضر كون تصوره اخفى من تصور
ماهية الحركة اقول كلا الجوابين لا يشفي الغليل اذ لا بد في المحذور الذي هو التعريف بالاخفى
ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به
تصوره بالوجه الخفي امور اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه

يعني واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هنالك كمالان اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر بما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الآن هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في مكان بعد آخر هذا التعريف على راى المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا انما هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانا انما نقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجود ما ضروري لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان المتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدا ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة بواسطة استمرارها وسيلانها يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدا والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان بحدوده الآنات ان حصول المتحرك في المبدا وان وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده وذلك ظاهر فلا تتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت به المعنى الاعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها تتصف بالوجود في زمان قبل

ان

ان الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد الحركة لان للمتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو باطل فرضا اجيب بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع و الزمان وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالتشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد بالتشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدا ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا المتشخص بل في عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هنالك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض الحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية نعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اى حد يفرض في مسافتها يعرض لها هناك نسبة فان تخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حد وان سابقين او لاحقين فاتضح مما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالتشخص مستمرة فيما بين المبدا والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان للمتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدا المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد منها في اكثر من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الايون الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدا المسافة الى منتهاها

ابدا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدء والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته
الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض
كذلك تعدد الاينات بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة
اصلا كذلك تعدد الاينات لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين
مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما اينات غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين
على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الانات ولا انقطاع الحركة ولا كون
المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة فكل ان يفرض يكون هناك
كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفيات الغير القارة كيفيتان متصلتان بل
كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات
اقول القول بان للمتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها
مما يأباه الضرورة وعن شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخلو اما ان يكون
شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن
موجودا في الحال او لا يكون في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد
في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان
كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الاخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة
معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان
لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة
بالمعنى الثاني فيحنا وانه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه
اخر وهو ان يقال لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الان الذي هو الفصل
المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي
واوائل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الافعال التي يضاف اليها ومنشا الشبهة
التباس احد المعنيين بالاخر فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل
هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في محل المنع على اي
حال ويتوقف اي الحركة على ستة امور احدها ما منه الحركة وهو المبدء وثانيها ما اليه الحركة
وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدء والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان
في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين
لان المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي تقع فيها

الحركة

بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول ح

لم يكن موضوعها قريبا لها وبالمبدء والمنتهى هاهنا كذلك لان موضوعها

الحركات فالحركات
المستقيمة وذلك نسبة بين
ان يقال في الاتيان في الحركات المستديرة وقد
نبه المص بقوله وقد يتحدان محلا فيكون وجه اختصاص عدم
اجتماع المعنيين او فائدة وصف كونهما انتقض به كونه مبدء وفيه
انه كشف له وللعلامة محل قدس
سره ودقيق
نوره

مكنة فلا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها

الحركة واليه اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة و
سادسها الزمان لان الحركة لا بد لها من زمان يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار واما
وارادة توقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها على ما صرح به والا فالزمان
لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف تتوقف هي عليه وايضا
منتهى الحركة قد يكون متاخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في الحركة التبييضية فلا يتصور توقف
الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث
انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها امر ممتد غير قار يستلزم
لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان ولا بد لها ايضا لذلك من مسافة او ما يجري
مجريها واما استلزام الحركة للمبدء والمنتهى فانما يظهر في الحركة الحادثة المنقطعة بالفعل
واما الحركة القديمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على راي الحكماء فلا يتصور لها ثبوت
مبدء ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة يفرض لها مبدء ومنتهى
ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا
فالحركة لا تستلزم المبدء والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعها
في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا كان لها كمال ثان يتادى
اليه فذلك هو المنتهى مردود بجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون
لها منتهى بالفعل قال ومنه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدء الحركة قد يكون بعينه
محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك
يكون مبدء للحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان
ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدء الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد
الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط
وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدء والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل
بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر البعد عنه
ولا شك ان مبدء الحركة ومنتهاها لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكر حكم
ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله ولهما اعتبار ان متقابلان احدهما
بالنظر اليهما ثانيا لانه قال الامام المبدء والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذي
المبدء وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف
والثاني على سبيل التضاد اما ان الاول على سبيل التضايف فلان للمبدء انما يعقل بالقياس

كان ما دخره من حالة تكون الحركة عندها
بالقوة فتلك هي المبدء وما منه مردود لان
الكمال لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما
قيل من انتهاء

قوله والمعروض الحقيقي الخ كون الموصوف الحقيقي للمقادير والكيفيات هو مادة الهيولى نظر بل الظاهر ان الموصوف بهما هو الجسم من حيث جسميته اعني الصورة الجسمية او بمعنى المجموع المركب منهما لكن ابي يا الو سلم ذلك في المقادير فمن الظاهر انه لا يسلم في الكيفيات لسبب ذلك ثم الظاهر ان قياس المقادير على الكيفيات وعدم الفرق الى قال الدين علياء رحمه

الى ذي المبدء وذو المبدء انما يعقل بالقياس الى المبدء، واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما عدما للاخر فهما اما متضايفان واما متضادان لكن ليس كل من تعقل مبدء والحركة تعقل منتهاها فتبين ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله احدهما بالنظر الى ما يقالان له فان المبدء والمنتهى انما يقالان لذي المبداء وذي المنتهى ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول وعم لاشك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالي للمكان المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية ولما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بها اي بين الحركتين تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل المقادير والكيفيات قابلة اياها فهي متصفة بها اي بين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا نقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت له المتحركية حقيقة هو الشيء الذي عرضت له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اي علة للحركة والا لكان علة الجزء الاول منها ما يدوم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد عن تلك الحالة الملائمة كما زعمتموه في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى منتهى المسافة وانها لا جزء لها بحسب امتداد المسافة وان النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض مفارقة اياها لا يفيد ما تعدد اشخصها فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي غرض المستدل هيهنا ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شرط اخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم به الدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادي حركاتها والثاني ان الجسم المتحرك

لوكان

قوله وكذا متى وجدة تقع دفعة للمقولة والانفعال اقول ذكر الشيخ في النجاة بان الكتني بعد جسم متوسط الحركة فكيف يكون فيه حركة فان قيل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى اخر وقال في الشفاء يشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة فان انتقاله يكون في ما يكون في كم وكيف ويكون اولا لذلك التغير بعرض بسبب التبدل كذلك المراد منه

لوكان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام وفي جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعم والتالي باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية للحركة بنفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك حقائق مختلفة مشاركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها حركة بنفسه دون بعض اخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشروط لا تتم ولا تدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات ولما كان هيهنا مظنة سؤال وهو ان في الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك وعام للاجسام ولم يلزم من اتصافها بالمحركية انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك بنفسه متحركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما يعني ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضيها ليحصل فيه فلا تكون ذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل يقتضي الجزء الاول ليحصل بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي تكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا في الجواب عنهما والمنسوب اليه اربع اي المقولة التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات لا تقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسائط الجوهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة تقع دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسائط الجوهر انما توجد وتفقد دفعة لا تدريجا بيان ذلك ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع الى صنف اخر منه او من فرد من صنف الى فرد اخر منه فالجوهر ان لم يكن حالا في جوهر اخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة وان كان حالا في جوهر اخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان

لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منهما كذلك فلا يخلو من ان يكون بين جوهرين متعاقبين
كل منهما في ان زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه او لا يكون شيء منهما موجودا فيه والثاني يلزم
منه تتالي الآنات وهو ممتنع والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو
محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او مادته ولا وجود لهما مع زوال الصورة
الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء
الموضوع بدون الكيفيات وساير الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا
انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما تقرر واعترض
عليه بانه وان لم يلزم ههنا ذلك المحال لكنه لزم محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن
الكيفيات مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تنتفي بانتفاء المتحرك تنتفي
بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات
آنية لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الوجودات
المتعاقبة حركة فليسم مثل صيرورة الارض دفعة ماء ثم هواء كذلك ثم نارا كذلك ايضا حركة
وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان
والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة
من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا مخلص الا بان يقال كما ان للمتحرك
الاينى فيما بين المبدء والمنتهى اين واحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يفرض للجسم بسبب
استمراره وعدم استقراره اينات غير متناهية كل واحد منها يفرض في آن فقط وكذا للمتحرك
الكيفي فيما بين مبدء حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات
غير متناهية يفرض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد
افراد الاين والكيفيات والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة
التي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما انا اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما
خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة اينان او كيفان
وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه اينات او كيفيات لا تقف على حد قالوا
ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء تشخصه لا بد ان يكون عرضا
لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجواهر واعترض عليه بان المادة الشخصية المعتبرة
انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها الصورة الحالة
فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بتشخصها فتكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف

والفرق

والفرق بينهما اشد ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها ومع ثبات بقائها
موجودة بدونها وهذا الاتصاف لا يكون في الصور جواهر مقومة لمحلها فليس يلزم
من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعم
واجيب بان الهيولى لا تتحصل ذاتا معينة بالفعل الا بان تتصور بصورة معينة والذات اذا
لم تكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد وان يكون
حال تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع
ان تتحرك في الصورة بالضرورة لانا لو سلمنا وجوب تحصلها بالفعل بصورة متعاقبة لا بصورة
واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة وايضا لانا نقول هي مع احدى تلك الصور ذات متحصلة
ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال
من حالة الى حالة اخرى فليس هناك حركة اصلا قيل وهذا الجواب كما ترى مبني على ان
الهيولى ليست الا اشياء بالقوة لا تتحصل موجودة الا بالصورة الشخصية وذلك لما تقدم
من ان تعددها ووحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها
متحصلة بالفعل لما كانت كذلك والبحث في ذلك بعد مجال ايضا وايضا انما يتم البيان في
عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتبين عدم حركتها وحركة الجسم في الصور النوعية
والشخصية واما الجواهر المركبة فان نوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسائطها
وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره
من انها تنعدم بانعدام جزء منها ممنوع لانا نقول وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان
يزول ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل مركب آخر وانعدامه انما يكون بانعدام
جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما بين من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة
فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة
بالمفهومية بل هو تابع لغيره فان كان معروضه قابلا للحركة كان للمضاف ايضا
قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير
موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض خلافه وعلى هذا فان
كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض
ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة
الآخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا
تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا للحركة في مقولة الكيف اعني السخونة التي

حال تحركهما الكونها لا يجوز ان يكون متصلا بالفعل

هي من الكيف وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل
او كان اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على شرف
او ضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس او ضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة
الى اخرى تدريجا وتبعا للحركة ومعروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها
مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء
متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت
بالمفهومية وكذا متى طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا في المضاف
واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية
فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بالاتبعية لشيء واجيب بان
ليس معنى عدم استقلال المضاف ومتى بالمفهومية مجرد كونهما نسبيتين حتى يرد عليه
النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه كونهما تابعين لمعروضهما في الاحكام واما الجدة فقع
دفعة فلا تقع فيها حركة واعترض بان العمامة اذا تحركت الى النزول او الصعود فلا شك انه
تتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فقال الشيخ اثبت
بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا
والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن باقيا فالتبرد توجه
الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن
التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين
الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في
التسخين والتبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخن والتبرد
فقط من غير انتقال من احدهما الى الاخر مع انه منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة
لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون
الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين
فلا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحل ان التسخن في زمان والتبرد
في زمان اخر وليس بينهما زمان سكون بل بينهما ان هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة
فيهما تتبع الحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير فالحركة
فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية او في الالة واما في القابل وذلك لان
العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تتحرك كذلك والالة قد تكل هكذا ففي جميع هذه

الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة او في الالة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل
في الفاعلية كذلك واما في القابل فربما ينتقض قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فتقع
الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية ولا يجوز ان التبدل في التاثير فيلزم التبدل في
التاثر فتقع الحركة في المقولتين تبعا نفي الكم باعتبارين لدخول الماء الغاروقة المكبوبة على سيرو
كصعود الانبيق عند التقليات وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب اشار الى
تفصيل وقوع الحركة في المقولات الاربع مبتدءا بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل
والتكاثف والاخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره
واما التكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على
الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض وتداخلها جسم اخر غريب كما في القطن
المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من
الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا
التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف واشتغل بعضهم باثبات امكان
التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها
وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار
الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما بنوا
ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان
يقتضي مقدارا معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو
عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه
لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتاتى على راي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به
سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى
ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل
منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في
ذلك من ان يصير الجزء منفصلا لانه مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة على
ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر ولهذا الاعتراض بانه لو
جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك
ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لامحالة بقاسر فجاز ان يكون له قسر حد معين لا يمكن
تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حد من المقدار لا تتجاوزه وبالجملة

فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لاينافي الامتناع في عنبر الانبيه المانع انوط امكان
اختصاص كل جسم بمقدار معين لاينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود
بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات انهيولى كما ذكره الامام بل نقول ان اثباتها لايفيد
لان المقتضى للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزء من الجسم على هذا التقدير فلا
يقبل الجسم مقدارا اخر غير ما اقتضاه جزئه لايقال يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى
مقدار اخر بان يتبدل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار اخر وصورة اخرى
لانا نقول الهيولى عندهم لاتكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليه صورة
ولم يتحصل بالفعل لايتصور انتقاله من مقدار الى اخر كما سبق انفا بل نقول لاحاجة الى اثبات
امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع سند الامكان والمص ذكر من
ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس يكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا
مصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لايتصل براسها هواء من خارج ثم نكب عليه
الماء
دخلها وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ بماء الورد
وما ذلك لدخول الخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء وبقي مكان ذلك البعض
الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الباقي تخلخلا
فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا
فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء
والثاني ان الانبيق اذا ملئت ماء وسد راسها واغليت فعند الغليان ينصدع الانبيق وما
ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لايسعه الانبيق فينصدع
وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فظاهر انه لم ينفصل
عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يليه حين هو عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه
بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما
ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس
النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على
نسبة طبيعية قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي
فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منهما على مقداره الذي كان عليه
[illegible]
عنه بان الاجزاء الاصلية ازداد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبله ضرورة

دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه
قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية
على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قال المجيب والا فالقول ما قاله
الامام واعلم انما اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجدان بعد السمن والهزال منها ايضا
اقول قد مران المراد بحركة شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع تلك المقولة الى نوع
اخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف اخر منه او من فرد من صنف من تلك
المقولة الى نوع اخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف اخر منه او من فرد
من صنف من تلك المقولة الى فرد اخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد
بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لاتتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار
الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير مع امر اخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول
لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل
المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول متغايران فلم يتوارد المقداران
على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققناه ظهر ان لا
اثر لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه
في هذا المطلوب لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه
صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلوب لان مجموع الزائدة او لم يتصلا كذلك
وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ايضا من قبيل الحركة في الكم هذا لكن الحق ان النمو والسمن
وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور الاربع تتوارد على شيء واحد بعينه
فان الجسم النامي من مبدء نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما
ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدء ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه
بانفصال ما ينفصل عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصلبت
اعضاؤه فاما عظمت لما كانت في حالة الطفولية وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان
نقصت جثته وصارت عشر عشير لما كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر
ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم
ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة
واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس
ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد تتغير

فيها مع تقابلها بعينها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل قنعوا فيه بالحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة في آنات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا تكون حركة ولما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوه الابطالهما في مباحث المزاج والمصنف اشار ههنا الى بطلان مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كامنة كان يحس بحر باطنه من يدخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع ظاهر اي حصول وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع فلان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية معا كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على سبيل التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء يخرج عن مكانه فكذا الكل اذ ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف الحركات قد يكون بالهوية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام فيشير في هذا البحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدء والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان نوعا لان تنوع المعروضات والاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع واحد كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين

مختلفين

مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الهوية ولو فرض فلا خفاء في جواز حالها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدء والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدء والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين المبدء والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها يعني ان اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة فيهما نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الامور الثلاث فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدته الشخصية يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامها وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز التمدد والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد

قوله واختلاف المتقابلين يعني اذا اختلف احد هذه الامور الثلثة اعني ما منه وما اليه وما فيه اختلفت الحركة بالنوع فان الحركة في الكيف تغاير الحركة في الاين وهذا ظاهر واما الصاعدة فتضاد الهابطة واما بالمتقابلين ما منه وما اليه وبالمنسوب اليه ما فيه ولا يشترط اختلاف الموضوع فان الحجر والنار قد يتحركان حركة واحدة بالنوع وكذا الفاعل فان الطبيعة والقسرية قد يصدر عنهما حركة واحدة فيه ولا الزمان لعدم اختلافه كما قلنا

قوله وتضاد الاولين للتضاد اي الحركات انما يتضاد وهي المتاحدة في الجنس كالصاعدة والهابطة فقط تضاد المبدء والمنتهى

قوله ولا مدخل للمتقابلين في الانقسام الحركة تنقسم بانقسام الزمان فان الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في جميع الزمان

قوله بسبب اختلاف الحركة ولا اتحاد الحركات بحسب كثرة المواد

قوله والاسباب لا يوجب تنوع العوارض يريد ان اختلاف موضوع الحركة بالماهية لا يقتضي اختلاف ماهية الحركة لان اضافة الحركة الى موضوعها امر تابع عن ماهيتها فيعرض لها ما اختلف العارض لا يقتضي اختلاف المعروضات الذي يراد نوع واحد ... مع اختلافها في العوارض ...

ولما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك
اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة لاتصال المسافة ولا تميز
في تلك الحركة يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك اخر
ولا تجزي فيها بالفعل ولا تفصل بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها
في نفسها يعرض لها انقسامات وهيئة بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل
وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره
عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره
فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا تغاير الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية
الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج
وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك امر جزئي مغاير للواقع
بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين اقول تقدم ان الحركة بمعنى الكون في الوسط
ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج
بما اوردنا عليه من الاعتراض ثم يرد عليه اعتراض اخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة
بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر كما هو الظاهر
من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون
المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل من هذين المحركين جزء من هذا المحرك الذي
هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا المطلوب بان حجرا واحدا بالشخص مثلا
اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف تحركه
هذه بان رماه زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاشخاص
المعلولة لا مدخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل وبين في مبحثه انه يجوز توارده عليهما على سبيل التعاقب
ايضا فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المحرك لانه جسم
ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين
كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم
من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او
من وضع الى وضع اخر مضاد له وبالعكس ولا الخلاء المحرك لتماثلهما مع تضاد الحركتين كما في الحركة
الصاعدة الى الحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما

في حركة

في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد
اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل
منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان
مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطرفين اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان
يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول
في صورة بدون ما يدعي عليته لا يدل على عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة
اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق
وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد
المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين
ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد
تضاد المبدأ والمنتهى مقتض لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد
الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع
الهابطة بحسب ما بين مبدأيهما من التضاد بعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد
من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض
فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان
ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية بحيث يوجب صدق
حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين
حد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان
واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من
حيث وصف المبدئية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون
الذاتين اذ لو لم يعرض النقطتين كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما وجب
تضاد الاطراف في تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين الوصفين العارضين اعني
وصفي المبدئية والمنتهائية لذاتيهما متاخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين
علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان
لكون الحركتين متضادتين اقول كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود
الحركتين فكذا تضادهما ايضا متاخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتاخرين
علة للاخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها

فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها فيلزم التضاد بين الحركة المستقيمة والمستديرة
من التضاد بينهما
ان يكون وصف الاستدارة
والاستقامة فيلزم ان يكون الاستدارة
والاستقامة متضادتين لكن الاستدارة والاستقامة
ليس بموضوعها القرب والبعد ولا شيئين من الموضوعات

الى الأولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الأبين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين الحركات المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدء احديهما منتهى للاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبداء احديهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فليرجع اليه هذا فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الا الأبين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه اليهما فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدء والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات وذلك ظاهر بل يعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقهما على الزمان والمسافة اللتين هما كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام واما المبدء والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق ليس شيء منها كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الأمور الثلثة والى هذا المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان المكان عبارة عن البعد على ما هو راى افلاطون ومتبعيه لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فان سمي مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثير امتدادها بالوهم الى ما له من الاجزاء الفرضية بحيث يحمل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة والزمان ويعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية لا بد للحركة من زمان ومن امتداد في الاين والمقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلاقه لما في الاين فيعرض للحركة كيفية تشتد فتسمى ح سريعة وتضعف فتسمى ح بطيئة ويعبر عن السرعة بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة في

المساوية

المساوية في الزمان الأقل او المسافة الأطول في الزمان المساوي او الاقصر عن البطوء بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول يقابلهما ثم كل من السرعة والبطوء هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطوء وبطيئة لا حظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطاء ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع منه تردد والاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد تبينت بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة ضعيف وقولان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما انصف بالمقابل ذهب المتكلمون الى ان سبب البطوء تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار المصنف مذهب الفلاسفة فقال لو كان سبب البطوء تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار حين فرضنا الحركات المحسوسة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة في سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة في الغاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقالت الحكماء سبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية اما الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه

قوله واتصال لذوات الزوايا الى قوله بين الميلين
اقول يريد ان كل حركتين مستقيمتين مختلفتين ٥ق ٣ ٣٠
فيهما زمان سكون
كما بين الصاعدة والهابطة
وعبر عن ذلك بذوات الزوايا و
الحركة الحاصلة على خطين احدهما متصل بالاخر
لا على استقامة بل منعطف وهي الحركة الزاوية س
الى الانعطاف واما وجوب السكون بينهما فان كل حركة على

فانه يصلح سببا للطوء الحركة الطبيعية ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح سببا للطوء الحركة القسرية

والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطئهما غير الارادة كما في رمي الحجر

وتحريك اليد برفق ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين الى الميلين ذهب

ذوات الزوايا اي الحركتين الاتيتين على خطين مستقيمين متلاقيين على نقطة على غير

بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن المنتهى الذي

الضرورة

كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى

صوب اخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ لابد لها من حدوث زاوية عند الرجوع لا تكون متصلة

بل يتخللهما سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي البتة الى سكون وذلك

لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر

او ترجع على سمتها او تنعطف الى سمت اخر وعلى التقديرين لابد من سكون ما بين ما يلي المستقيمتين

ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين

في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى اني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون

منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن منتهى حدا فالوصول اليه اني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك

الحد منقسما لتحقق الوصول الى شيء فشيء ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة

موجودة في ان الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول

ايضا اني ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول

منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا انيا وان ميل اللاوصول غير ان ميل الوصول

لامتناع اجتماع الميل الى حد مع الميل عنه فبين الانين زمان لامتناع تتالي الانات وذلك الزمان

لا حركة فيه والا فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان

الميل الذي هو علة الحركة كما ان علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هنا

ميلان متغايران ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في ان الوصول

لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نم ان الميل

الذي هو علة اللاوصول اني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة على وجه يندفع

عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يقال الوصول اني وكذا اللاوصول اني لما بينا انفا فبين الانين زمان

سكون لما ذكرنا انفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما

اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول

الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نم ان اللاوصول اني

قوله ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما

زمانيا

قوله وقد غيرهما من حفظ النوع اقول لما تبين ان السكون ٣٠٣
عبارة عن
... وكان
ذلك انما يتحقق في السكون
في المكان ... سكون في مكان
فوجب عليه ان يفسر السكون في غيره ... من
المقولات فجعله عبارة عن حفظ النوع في المقولة التي تقع فيه
الحركة فالمراد بنوعه الاعتقاد وتعليقات ... قدس سره
... وبركاته

زمانيا فلا نم ان الانطباق والموازاة والمحاذات والتماس والوصول وامثالها انيات لانها انما تحصل

عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك

ووصل الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق

الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة لا تحصل الا في زمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرناه وقال الجبائي

لا شك ان الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيصعد الاعتماد المجتلب

الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب

فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب

من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم

الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يكن كان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما

وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في ان الوصول لا في زمان

بين ان الوصول والرجوع حتى يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل

للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل

من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه

صعد الخردلة ووصل الجبل نازلا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه ينزل

الخردلة راجعة وقد وجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة

وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري

البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة واجيب بان الخردلة

لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل ترجع بجيئه فانه وصل اليها يعيد وقفت

ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك فرض تم ويجوز استلزامه المحال الذي هو وقوف

الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين لو لا توجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة

لا السكون ولا توجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد

المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب

ان تعادل الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد يقابل الحركتين وفي

غير الاين حفظ النوع والسكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فمعنى بحفظ النسبة

الحاصلة للجسم الى غيره ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في

الثلاث الباقية فيقضي بحفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بان يقف في

الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من

عن تبدل الى وضع اخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد يكون من صنف الى صنف ومن فرد الى فرد فيكون النوع هنالك محفوظا ولا سكون فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا ما فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه الحركة فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبقيد عما من شانه خرج عدم حركة الاعراض والمفارقات وظاهر ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو تضادهما تضادا مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله يقابل الحركتين ويتضاد لتضاد ما فيه

اقول قد يعرض في السكون

السكون قد يعرض له تضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقر فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول واما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك جسم في شيء من الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة ومن الكون طبيعي وقسري وارادي الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى قسري وطبيعي وارادي لان مبدءه ان كان خارجا عن ذلك الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنته امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضيا للثابت بالذات بل لا بد من مقارنته امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي لترد الجسم اليه فيقف اي لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضي ايصال الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا تكون الحركة الطبيعية دورية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية فهي تستدعي هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات المستديرة كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب عنه بان كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع

ومهروبا

ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع وقسريها مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدء خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا يزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة فتستولي الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنته امر غير طبيعي وطبيعي ويعرض البساطة ومقابلها اي التركيب للحركة خاصة اي لا يتصور في السكون تركب وانما يعرض البساطة والتركب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انه للطبيعة فقط واثر الارادة في ازالة اسباب الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت فظاهر انها اسرع من التركب في شيء واحد الوجود هيهنا هو اشتداد والحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء نسبته مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون قابلا لها كالعرض الحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا ثم مثل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد يتصور في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت اسفل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت اخر فانه يحدث منهما حركة مركبة بين السمتين اعني سمتا رمي اليه وسمتا يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ثم والسند الامثلة المذكورة ولا يبطل الحد بل انواعه بما يقتضي الغرر اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه موجب لمعنى اخر يعلل به الحركة والسكون وبه ذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى

التضعيف يكون تثليثا والتثليث تخميسا وعلى هذا وعدمه في الزمان لا على التدريج جواب عن
معارضة تقريرها ان الان جزء من الزمان لان عدم الان اما تدريجي او دفعي والاول باطل
الا لكان الان زمانيا لان الان اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا فيكون زمانيا
اي منقسما بل يكون زمانا لا انا والثاني يقتضي ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوده اذ لو لم
يتصل به لكان الان الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما وهو محال فيلزم تتالي الانات
فيلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هنالك قسما ثالثا بيانه ان الحصول التدريجي
حصول ماله هوية اتصالية ينطبق على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها في الان وصلا
وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في طرف الزمان اعني الان لا في الزمان ككون المتحرك في حد
معين من حدود المسافة فيما بين المبدء والمنتهى فانه يوجد في ان ولا يوجد في زمان
قطعا او حصولا في الان والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في ان ويبقى زمانا
وكلا هذين الحصولين اي دفعي الا ان احدهما يتم في زمان بعد ذلك الان دون الاخر
وما ان يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل ان يفرض في
ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرف الزمان لان الحركة
زمانية بل يصدق ذلك على الجسم في كل ان يفرض من الانات زمان حركته فهذا القسم واسطة
بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين الدفعي الذي يتناول الوجهين المذكورين فظهر
ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم الان في الزمان الذي بعده لا بمعنى
الانطباق ليلزم انقسام الان وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان ان الا ويكون
عدمه فيه فالان طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه قيل الكلام
في حدوث عدم الان وهو اني دفعي اقول كل ما هو غير الزمان والان يوجد في احدهما او منه
مما لا يمكن ان يوجد فيه والا لزم التسلسل فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك
الزمان ايضا موجودا في زمان اخر وهكذا حتى يلزم وكذا الان لو كان موجودا في الان لكان
ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان اخر الان ايضا موجودا في ان اخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا
فلا نسلم ان عدم الان اني فقوله لان الان اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا قلنا
انعدام الان شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لا نعدامه امتداد وهي لا لوجوده والنزاع
فيه والسندما قررنا وحدوث العالم فيلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى
الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو
هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين

انتفاء ذلك المعنى وتوهم ان اقتران المعنى المذكور هو الكائنية فاشار المص الى ابطال هذا التوهم
بقوله ولا يعقل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو
الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو
علل الحصول في الحيز وانواعه بها لزم الدور والخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه
اي الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة الشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه
فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسئل عنه بمتى ثم المتى كالاين
حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي
وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك
بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظاهر ولما كان متى نسبة
الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال وهو اي الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم
والتاخر العارضان لها باعتبار اخر قال الشيخ في الشفا الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم
متاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة
لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر عنها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للتقدم
والتاخر في الحركة خاصية تلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة فللحركة مقدار
منقسم الى المتاخر المتقدم والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضان لها باعتبار اخر معناه
ان هذا التقدم والتاخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل
باعتبار اخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المص على ما مر في مبحث التقدم وانما يعرض
المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضاتها اي مقولة متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة
وما يتبعها من الامور ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له
متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى
ولا يعقل وجود معروضاتها وعدمه قبله اي لا يعقل وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان
لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات
متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما
على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود المعروض وعدمه اليه لزم الدور
والظرف يعني الان المعروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزءا من الخط كذلك الان ليس جزءا
من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة
بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى ما اريد تقسيمها اليه لان

التضعيف

قوله وانما تعرض المقولة بالذات الخ قوله هذه المقولة التي هي متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركات وانما تعرض لغيرها بالعرض

قوله ولا يعقل وجود معروضاتها وعدمه ما ليا قبل الشيء ونشاء من هذا الكلام ان اصحاب ان وجود معروض المتغيرات وعدمه لا يفتقر

نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة اخرى تقع بين اجزائه واشياء اخر غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه و بحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا اخر فيه لان القيام والانتكاس وجوديان متعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشئ قد يكون اشد انتصابا وانحناء من غيره والوضع قد يطلق على معنى اخر وهو كون الشئ بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك اى الملك ويسمى الجدة ايضا نسبة الشئ الى هيئة تحصل بسبب نسبته الى ما يحيط به احاطة تامة وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة هنا المصدر بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها او عرضيا كنسبة الانسان الى قميصه الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا والا يلزم التسلسل يعنى ان الثامن من المقولات التسع هو ان يفعل وهو تاثير الشئ فى غيره على اتصال غير قار كالحال الذى للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تاثر الشئ من غيره كذلك كالحال الذى للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين منهم المصنف الى ان هاتين المقولتين انما هو فى الذهن اذ لو وجدتا فى الخارج لافتقر كل منهما الى مؤثر ويتحقق هناك تاثير وتاثر اخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تاثير وايجاد حتى الابداعى الذى لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر وحصول حتى الذهنى من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من

حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل

وحال المنفعل هو ان ينفعل وقال الشيخ انما اوثر لفظ

ان يفعل وان ينفعل على الانفعال والفعل لانهما

قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة

وانما المقولة ما كان توجها

الى الغاية مما يضع

او كيفا او

كيفا وغير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا والصلوة والسلام على اشرف الاولين و

محمد واله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على

اعدائهم اجمعين

المقصد الثالث

المقصد الثالث

فى اثبات الصانع تعالى وصفاته واثاره وفيه فصول الفصل الاول فى وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب تعالى بانه لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهى الى الواجب وهو المطلوب الفصل الثانى فى صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفى الايجاب ذهب المليون قاطبة الى تاثير الواجب تعالى فى العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه تعالى يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تعالى فيه بالايجاب واحتج على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفى كون تاثيره تعالى فى وجوده فيه بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فانتفى الثانى بيان المنافاة ان تاثيره تعالى فى وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث اخر ويلزم التسلسل فى الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المصنف وسائر المتكلمين على ما مر فى مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضى الا ان يكون المؤثر فى العالم هو القادر ولا يقتضى ان يكون واجب الوجود تعالى هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذى اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان يقال هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تعالى اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المصنف وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال فى صدر الفصل الرابع فى الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه

وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا
مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة و
الاختيار ولما اثبت بالدليل قدرة البارى تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة المخالفين
تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك مح لانها تقتضي امكان صدور
الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما فلان المؤثر ان
استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع
امتنع وجود الاثر وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر
باعتبارين اى امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها اى مع قطع النظر عن انضمام الارادة
اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها فهذا ما يق ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل وان يترك
او لا يريد الفعل وح يجب الترك فقوله ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر ان
اراد وجوب صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط اعنى انضمام الارادة الى القدرة قلنا
تم لكن لا يضرنا فانا ندعى امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته
وان اراد به وجوب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر قلنا ممنوع وتقرير الدليل الثاني ان
القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وح يجب وجوده فلا يتمكن من
الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله و
يمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر
لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث
ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين
على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر ولان العدم
نفي محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحيث لا اثر فلا تاثير
وتقرير الجواب ما اشار بقوله وانتفاء الفعل ليس بفعل الضد يعني ان القادر هو الذي يصح منه
ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس بفعل للعدم وعموم العلة تستلزم عمومية الصفة يعني ان
عموم علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لان
علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة المقدورية عامة
فلان علتها الامكان وهو مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا
لله تعالى اقول لا نسلم ان الامكان علة للمقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب

او قادر ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور هو مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض
المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد
مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرة الله تعالى والمشهور في الاستدلال على عموم
القدرة ان المقتضى للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية
هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات
على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما
ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا
تخصيص فيه قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا
للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض
بمقدورية تعالى دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية
بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان
تستعد المادة لحدوث ممكن دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات
على السواء والمخالفون في هذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية
فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا فلكل منهما
فاعل على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة و
فساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه فكانهم ارادوا
معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا
الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم
الواحد لا يكون خيرا وشريرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير
من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللفظ فلا يجتمعان ح في احد لكنه غير
لازم مما ذكر والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام اتفق جمهور
العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان اورد المصنف احدهما و
من استدلال الحكماء ايضا وجهان اورد المصنف كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده
المصنف هو انه تعالى فاعل بفعل الاحكام متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه
عليه ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض
صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر بما
فيهما من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على نمط الاتقان

٤١٢

واتقان واحكام تحير فيه العقول والا ولهاهد لا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فجميع آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار ينفعان بها قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن بعض الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما للنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور منع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون لها من العلم قدر ما يهتدي الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده المصنف فهو انه تعالى قادر وما يصدر عن الفاعل بالقصد والاختيار لما هو لا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان منع هذا مكابرة ثم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليلا الحكماء فالاول منهما ان الباري تعالى مجرد وكل مجرد عاقل وقد ذكر الكلام فيه مستقصى والثاني انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدء لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول

٤١٣

فقد ذكر الكلام فيه مستقصى والوجه الاخير اعني ثاني وجهي الحكماء عام اي يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثاني فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت انه تعالى عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هنالك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم وبينهما ممكنتان واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدي من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحضور الاشياء انفسها عنده كما ان علمنا بذواتنا وبالامور القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء ضرورة ان انكشاف الشيء على احد لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده والى هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول موجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني موجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التغيير فيه تعالى بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط

وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والى هذا اشار

بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلمنا

احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك

الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى

فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة

للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان قبل

زمان حكمي والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان

وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض

ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من

حيث ان بعضها واقع في الان وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل علمه بها علما ثابتا

متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كانت

نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما

لم يكن هو تعالى وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال

والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له

كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده فهو تعالى عالم بجميع

الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق

لها بالنسبة اليه تعالى ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال

بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه

محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال الكيف وما

ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه وانما الجزئيات فلان ادراكها

انما يكون بالات جسمانية والجواب ان امثال هذه المشكلات انما يحتاج اليها تعميما نبيه اذا كان

العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة

فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان يكون تلك

الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم

انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة لانه والا امكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال

والجواب ما مر من ان العلم انما هو تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيدا لوجوبه ولو سلم نقول

انها ممكنة لذواتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجوبها ولا تنافي بين الامكان

بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل

قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال

جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من

المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولها معنى اخر تقدم في مبحث الكيفيات النفسانية

وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم

التسلسل او تعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون بعض وفي بعض

الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص

لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك

الصفة هي المسماة بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وساير الصفات

وذهب المصنف وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي

القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى بالدواعي واستدل المصنف على ان

الارادة ليست امرا اخر سوى الداعي بان هذا لو كان امرا اخر سوى الداعي لزم التسلسل او تعدد

القدماء فان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج في تخصيص

وجوده بوقت دون غيره الى امر اخر ولزم التسلسل اقول لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي

حال اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا اخر زائدا عليه وذلك

ظاهر والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الالات يعني ان السمع

دل على كونه تعالى سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا صلى الله عليه وسلم والقران والحديث

مملوء به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال

عليه كما هو حق ساير الصفات السمعية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي

وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات يجب له بالفعل لان الخلو

عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا بد

فيها من بيان الحيوة في الغايب تعالى تقتضي صحة السمع والبصر وغايته متشبثهم في ذلك

على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا

صار حيا يتصف به ان لم يقم به افة ثم اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصح قبوله

للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى وايضا لا سبيل

الى بيان استحالة النقص والافة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة

السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه سميعا بصيرا

فنقول على الاجماع بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة ابتداء لان الظواهر الدالة
على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة
احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري
ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس
العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان زائدتان
على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر
علمين متعلقين بهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين على العلم
كما هو راي الجمهور فنقول الاحتياج لنا الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى
بريئة عن القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر عنه تعالى
بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات
والتأثر في حقه تعالى محال والجواب منع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما
نفس ذلك التأثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نسلم انه في الغائب
كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فيجوز ان لا يكون سمعه ولا بصره نفس التأثر
ولا مشروطا به الثاني ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن
المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ومنها
قدرته يدل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور
ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه
وفي قدمه وحدوثه وذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة
له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين
ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى حروف
واصوات يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف
ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني
والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم
زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فهؤلاء صححوا القياس الثاني
وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب
اليه الفريقان المذكوران لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله تعالى في غيره كجبريل

او النبي

او النبي عليهما السلام ومعنى كونه متكلما انه خالق الكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب
اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة
قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي وهو
مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى
القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه قد علم بالضرورة من دين محمد حتى العوام
والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم
بالاستعاذة وعليه انعقاد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنص
والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك
الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله تعالى
انا انزلناه قرآنا عربيا منزلا على النبي بشهادة النص من تلك الآية وامثالها واجماع الامة
مقروءا بالالسن للاجماع مسموعا بالآذان للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في
المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب في المصاحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى
قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور
والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب
احكمت آياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من امارات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء
منهما يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واردا على عقيب ارادة التكوين
لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فقوله كن امر وهو متاخر عن
الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله
بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين
والفقهاء واليه ترجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وعلى مدلوله
الذي هو القديم واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى
لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا آخر
به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجده اولا في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد
في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل
هما اسمان لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرؤه
كل احد سواه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون
واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه القاري نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب

٤١٨

ينسب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه عم سمع كلامه الازلي بلا صوت وحروف كما يرى في الاخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع ماعدا الصوت والحروف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمع بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عم فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاد ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما يقال من ان المكتوب في كل مصحف والمقرو بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية وهو معنى القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شايع ذايع في مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي الثالث ان كلام الله تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال على الله تعالى لما سبأتي والجواب ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه تعالى مشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز

٤١٩

ان ينسب الى الحكيم العليم تعالى وتقدس فاجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه تعالى في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم محال قلنا هو ارادة انه امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو في نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي عم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص خطابه باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا انفا فلم يختص مكالمة موسى عم بالطور وهو باطل اجماعا واجيب بما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله واختياره فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى عم في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه اخر لهم وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الوجه منهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المصنف مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى متكلم بان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال فان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخالق الاصوات مصوتا وانا نعلم اذا سمعنا قائلا يقول انا

قائم سميناه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راى اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفسي وحديثا وانكره المعتزلة وقال والنفساني اي الكلام النفسي غير معقول وقد شرحناه في مبحث المسموعات فليرجع اليه من اراد الاطلاع اليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام الله تعالى مفصل ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو الكلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل من كلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرها انها تلزم على

ما لزم

ما لزم الاصحاب من كلام الشيخ هي التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب عنها ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بل انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلامه تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي صلعم او اوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض وانتفاء القبح يدل على صدقه اتفق المسلمون على ان الكذب في كلامه تعالى محال اما المعتزلة فلوجهين اشار المص الى اولهما وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه لو جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الاخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا يلزم ان نكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا وكذبه تعالى قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصد بذلك الزام المعتزلة مع ان الاتم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم عين مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم النقص في صفته تعالى الثاني انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو قديم فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا

امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان
يقال ان الله تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل له لان القديم
ولكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار
عن الشئ لا على ما هو عليه نقص قلنا كان نعود الى الوجه الاول وقيل هذا انما يدل
على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول
بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام النفسي قديم
لكذب اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع
قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا حدوث صفته اللفظي اعني حدوث كذبه ان ازلي و
بقبول العقول حرف الثالث وهو معتمد الاصحاب بدلالته على الصدق في الكلام النفسي
واللفظي معا وبراءته عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت عصمتهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ووجوب الوجود مر
على سرمديته بقوله لما كان الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمر الوجود ازلا وابدا واختلفوا
في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ
الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء
كما في العالم والقادر ولان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة
عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في ان الحدوث وينقض بالحدوث فانه غير
الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث في ثاني حال ان البقاء وجود مخصوص كانه وجود مستمر
كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة
وتابعهم المص واشار اليه بقوله ونفي الزائد واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول منه
استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وثانيها
ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي هو ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لانه انما
هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء بصفة يحصل
بها الوجود في الزمان الثاني لكان لزوم المحال اظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان
الثاني لامر سوى ذاته واعترض عليه صاحب الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار صفة
الصفة اخرى ثابتة من الذات ولا امتناع فيه كالارادة فانها تتوقف على العلم والعلم
على الحيوة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات اقول
فيعود الى الوجه الاول اذ لا بد في اتمامه من ان البقاء وجود خاص ينافي المقدمة انه مستدرك

وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف
ثبوت كل في الزمان الثاني على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب
هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب
المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر
البقاء الى شئ لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب هف
هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات مح لان افتقار الصفة الى الذات ضروري
ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء ويتسلسل
فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه حتى يتسلسل قلنا فح يجوز ان يكون
الباري تع باقيا ببقاء هو نفسه ونفي الشريك يعني وجوب الوجود يدل على نفي الشريك في الوجوب
اي لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبية ومعللا
بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب
في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشئ ما لم يتعين
لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق هو عليه فان للماهية الواجبية اريد
بها احد الشيئين التي يصدق مفهومها وفي الاخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله
ان كان نفس الماهية الواجبية فلا تعدد ان اريد بالواجب فيه ما صدق هو عليه ورد المنع
على اللزوم فانه يجوز بان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله و
كذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم
ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب
اعني ذات الواجب بلا محذور لانه لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح لم
يكن شقا خامسا نختاره في الجواب وايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين
ضرورة ومح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز
الوجوب بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب
وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان
بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة
تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم
خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب
بدونه وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة

احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب قيل ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والحق ههنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب التعين وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا تم وانما يلزم لو يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ثم قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا مسلم لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد ثم مواعني وجوب الوجود يدل على نفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين ماهية مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سيأتي لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا بمعانيه يعني التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران والسقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنيا ولا خارجيا وعلى نفي الضد ايضا لان الضد يقال لمشارك في الموضوع متعاقب والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا استغناء المكان عن المتمكن في الوجود ثم قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا مسلم لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما في فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول لزم

ان يكون المخصص هو الارادة على ان احتياج الواجب الى المخصص هو احتياج الواجب في وجوه لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا انفا وايضا لو كان في المكان لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم وحينئذ يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم وحينئذ يكون جسما وكل جسم يكون حادثا لما بينا من حدوث الاجسام مطلقا فيلزم حدوث الواجب وتركيبه وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركيبه وان لم ينقسم كان الواجب احقر الاشياء اقول هذا لا ينافي كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى يحل في العارفين والنصارى الى حلوله في عيسى ع فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فباطل وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد ايضا لما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول فجعله من فروع وجوب الوجود لذاته نظر لا يخفى على المتأمل وقال بعض المتصوفة انما انتهى العارف نهاية مراتب العرفان انتفى هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه ولا اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على نفي حلول الحوادث فيه ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحوادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعده فلم يكن لكونه رازقا للعمر والمولود غير رازق لزيد الميت وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات لكونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال

يتعاقب افراده بغير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستتراد كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث في الازل وهو محال اقول الملازمة ممنوعة الثاني وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد تغير في الواجبية او تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه تعالى لو اتصف بالحادث يلزم جواز ازلية الحادث لوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان المحال جواز ازليته لحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما قال ان قابلية الاله لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابليته تعالى لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث

فان القدم

فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم وايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود ومسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه تعالى متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات وانها اضافة يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة فيتم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزء المؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الحنابلة قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية يحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وكما رفع الحكم القائم بذاته تعالى وانهاؤه وسامعا لم يعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته واجيب بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا فالاولى تحرير محل النزاع ان الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه بنفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو تمت لدلت على امتناع التغير في صفاته مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطاء

وقد يدل على نفي الحاجة ايضا يعني واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى امر غيره وانه لا الم يكن واجبا لذاته وقد يدل على نفي الالم مطلقا يعني سواء كان حسيا او عقليا فان الواجب تعالى لا يتالم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والله تعالى منزه عن ان يكون شئ منافيا له اذ الشئ لا يكون منافيا للمبدأ وقد يدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وظاهر انه مستحيل على واجب الوجود تعالى وخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملايم من حيث انه ملايم ممن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي فيها اللذة هي نفس ادراك الملايم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملايم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه تعالى فانهما مختلفان قطعا والمعاني و الاحوال والصفات الزائدة عينا يعني وجوب الوجود يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان لله تعالى معان قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تعالى احوالا مثل العالمية والقادرية والمريدية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم قالوا ان لله تعالى صفات زائدة في الاعيان واختار المصنف نفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية ذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته تعالى في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا

العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا ولهم على الامكان من المنقول قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين احدهما ان موسى سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سأل الرؤية لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال في نفسه لا يقع على شئ من التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى عم لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال رأى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن ههنا يمتنع حملها عليه لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عم عالما بربه علما ضروريا مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال لان قوله لن تراني نفي لرؤيته تعالى لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة الثاني ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني آية من اياتك انظر الى ايات واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب لا يطابق السؤال لان قوله تعالى لن تراني على ما ذكرنا من الاجماع نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية اية من اياته واما ثانيا فلان اندكاك الجبل اعظم اية من اياته فكيف يستقيم نفي رؤية الاية واما ثالثا فلان الاية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى عم انما سأل الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه قد اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسأل ليمنع فيعلم قومه امتناعه واجيب بانه مع مخالفته للظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى عم في زجرهم الى سؤال الرؤية ولهم في اخذ الصاعقة دلالة

على امتناع السؤل لجواز ان يكون ذلك لقصدهم تعجيز موسى ع عن الاتيان بما طلبوه تعنتا

لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز

لموسى ع تاخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من

ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى ع مصدقين

بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب المحال ومشاهدة ما جرت من الاحوال

والا هوال والا لم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله

تعالى ورد هذا بانهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند

سماع الكلام فاختار موسى ع في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى

ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى ع الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى

لهم عذر ولا يقولوا لو سئلها لنفسه لراد لعلو قدره عند الله تعالى الرابع انه سئل الرؤية مع

علمه بامتناع الرؤية لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم

ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز

ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سئلوها

منه فطلب العلم او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترء على السؤال ليتبين به حقيقة

الحال واجيب بان التزام جهل النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع

من اهل المعتزلة ومن حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا

يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني ايضا بانه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او

حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزله واندكاكه ولا نسلم امكان

الاستقرار ح واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون

او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها

قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل و

عقيب النظر بدليل الفاء وان فلابد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم

وجود قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط المشهور

التعليقي فمعناه ما يتم به عليه العلة واخر ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم

لما علق عليه وايضا الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون ومن المعقول

انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق

وذلك ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز

الطويل من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر

من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر

حجما من جزء اخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد

بمحلين وهو محال فرؤية الطول هي رؤية الجواهر الفردة التي يتركب منها الجسم فقد ثبت

ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما

وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة

لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال

العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير

استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد

ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر

الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر و

اما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مبحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث

اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة

يتوهم كونها علة مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصح ان يكون علة للصحة لانه عبارة

عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء للعلة لان التاثير صفة

اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود ليس

الا وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الوجودات

كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الباري فيجوز ان يرى ذاته وهو المطلوب اقول

شمول الرؤية للجواهر تم وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات الجواهر الفردة مبني على

امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو مسلم بمعنى ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك

العرض بتمامه في محل اخر لا بمعنى ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في

محل اخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع و

اللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض عليه بوجوه يندفع

بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر

في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناه الامكان وهو امر

اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا امر اعتباري والجواب

اندفاعه بان ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر

للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة وجوابه انا نعلم ان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به واما ثانيا فلان العلة الصحة يجب ان تكون مختصة بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان للمعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الاخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون المعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد الشخصي وجوابه انا نعلم ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا ندري الشيء وندرك هويته من غير ان ندرك كونه عرضا او جوهرا فضلا عن ان ندرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل نميز زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما فيه من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التامل نعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمالي وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته تعالى لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعة عنها وجوابه انا نعلم ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضروري بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد جزمتم معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الامدي بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام

ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به وقال بعض المحققين مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا فالاتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود والموصوف ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الموجودات والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدرة والارادة وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها الرؤية بناء على ما جرى عادة الله تعالى بان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فساد اخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك فقال ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المختصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي اقول كما ان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه مما لا تحقق له في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له اذ ان يقال تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات الخارجية والاضافة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا يقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية اذ كل ما يقال في هذه يقال في الاخرى بالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحديهما واجاب عن الاخرى وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روي حديث الرؤية احد وعشرون

رجلا من كبار الصحابة رضى الله تعالى عنهم واما النص من الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة
ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء
بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الآية موصول بالى فوجب
حمله على الرؤية اعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء
ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار بمعنى لا نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول بالى قد
جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء ماء الغمام ومن المعلوم ان العطاش
ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم
بدر الى الرحمن يأتى بالفلاح اى منتظرات لاتيانه تعالى بالنصرة والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون
سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال واجيب
عنهما بان انتظار النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار اشد من الموت الاحمر فلا يصح الاخبار به بشارة
مع ان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور وعلى ان يكون الى
اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به
ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه و
كون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند الثقات ولم يدل
عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى في الاول ينظرون هلالا كما ينظرون الظماء ماء وجدوه بعد
الاشتياق ولا يمتنع حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع
حمل الموصول بالى على غيرها وفي الثاني ناظرات الى جهة الله تعالى ذى العلو في العرف ولذلك
يرفع اليه الايدى في الدعاء او ناظرات الى اثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة
التى ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه
ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بنى
حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة الكذاب وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث
يرون سجاله ويجوز استعمال النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر الثانى ان النظر الموصول بالى
موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية من الشدة واليسر والازورار
والرضا والتجبر والذل والخشوع وشئ منها لا يصلح صفة للرؤية بل هى احوال يكون عليها
عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئى ولتحققه مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال
فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا ولجاز انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على
الرؤية لكان الشئ غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الى والنظر لا ينظر اليه لرؤيته وانما ينظر

تقليب

الى تقليب الحدقة وقوله تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا
ملزوما لها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز وحمله مجازا عن
الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره على عليه السلام
وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة في الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع
لموارد استعمالاته وليس حقيقة في تقليب الحدقة قولكم يقال نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح ذلك
من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال فكذا يقال لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى رأيته
الهلال ويسلم يحمل على حذف المضاف والبواقى من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر
على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل
عليه لان الاشياء التى يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله تعالى ورحمته واثاره ولا قرينة هنا لتعين
المراد فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون حقر شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى
الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجئ
وهو لا ينافى ما ذكره البعض من ان الحسنى هى الجزاء المستحق والزيادة هى الفضل فان نيل الرؤية اجل
الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي
اجزية الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عم انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون هذا القمر
لا تضامون في رؤيته ومنها ما روى عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله هذه الآية
للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقال عم اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل
الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد الله ان ينجزكموه فقالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض
وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا
شيئا احب اليهم من النظر اليه ومنها قوله عم ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه
وسروره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله عم وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد جمع هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد و
المنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية منها
ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئى او بانطباع الشبح من المرئى في حدقة الرائى على اختلاف
المذهبين وكلاهما في حق البارى تعالى ظاهر الامتناع لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته
واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما

في حكمها دعوى مستحيلة في حق الله سبحانه وتعالى لتنزهه عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغايب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه كرؤية اعمى الصين بقة الاندلس ومنها انه لو جازت لما اشترط سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع والنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان الرؤية شرايط عددناها فيما سبق يجب الرؤية معها وتمتنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرايط في حق رؤية الله تعالى الا اثنان سلامة الحاسة وكون الشي جايز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات فاذا كفيا في رؤية الله تعالى ولم يشترط شرط اخر غيرهما لزم ان نراه الان اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرايطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه الان ولا نراه في الاخرة ايضا وذلك لان الشرايط التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة محققة والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى فاما لذاته او لصفة لازمة لذاته لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جاز رؤيته تعالى لجاز في الحالات كلها واجيب بان قولكم تجويز ذلك سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم به تردد العقل والذهن في وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلا عالمين باشكال العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم مبنيا على عدم الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرايطها لان الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولا نتنزل الى ان يكون ذلك الجزم مستندا مع اتحاد الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرائط رؤية شي باجمعها ولا نرى ذلك الشي الا ترى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال انما لم نر تلك الاجزاء من البعيد لصغرها ولا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني طول الامتدادات او اقصر منه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب ان لا يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال المصنف لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظرة

وقال

وقال صاحب المواقف ضعفه ظاهر بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان نرى الاجزاء كلها وجب ان نرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان الرؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه مثل او زايد منه توجب ان لا نرى الا ضعفا ضعفا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤية اكبر باقل من مثل توجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان نرى الكل على حالها فلا تفاوت في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والنقلية منها قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر استنادا للفعل الى الالة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشاهدة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تعالى لا تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليه النفي فرفعها رفع الايجاب الكلي ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئي فكان المعنى لا يدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض الاخر فالاية حجة لنا لا علينا ثم سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمناه لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول ماخوذة من ادركت فلانا اذا لحقته ولذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها قطعا او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا وتسمى رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدايح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات عدا احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بل المتنازع

فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين الذين ذكرناهما اعنى الادراك على سبيل الاحاطة بجوانب المرئى والادراك

بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث والنقصان وذلك فى الاول ظاهر واما فى الثانى فلان

الادراك بالجارحة المخصوصة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما دفعه على الوجه المذكور

اعنى من غير مقابلة ولا بواسطة الآلة بل بمحض عناية الله تعالى على عباده فلا نسلم انها نقص ومنها ان

الله تعالى حيثما ذكر فى كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا

حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى

ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله

جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء

فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما

كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما اشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا

عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انه مما من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية فى

الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى

تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراءة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب

الرؤية فى الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض ومعنى الايمان

التصديق بانه لا يرى فى الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة

المعراج فالجمهور على خلافه وقد روى انه سئل هل رأيت ربك فقال لم اره بعينى بل بفؤادى واما الرؤية

فى المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله تعالى لموسى لن ترانى ولن للتأبيد واذا

لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفى المؤكد فى المستقبل فقط

كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اى الموت ولا شك انهم يتمنونه فى الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى

وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء حصر

تكليمه للبشر فى الوحى الى الرسل وتكليمه لهم من وراء الحجاب وارساله تعالى اياهم الى الامم ليكلمهم

على السنتهم واذا لم يره من يكلمه فى وقت الكلام لم يره فى غيره اجماعا واذا لم يره اصلا لم يره غيره ايضا اذ

لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحى كلام يسمع بسرعة والمعتزلة ذهب

الى انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود متمسكا بما ذكرناه فى احتجاج المنكرين

للرؤية وقوله وسؤال موسى عليه السلام اشارة الى الثالث من الاعتراضات التى ذكرناها على الوجه الاول

من وجهى احتجاج الاشاعرة بالآية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة

الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نسلم ان

النظر

النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار وال واحد الالاء وصلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله

التأويل اشارة الى الاعتراض الثانى وهو ان الكلام على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها

وقوله وتعليق الرؤية باستقرار الجبل المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثانى

من وجهى احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالآية الكريمة وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على

اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات التى ذكرناها على الدليل العقلى للاشاعرة على امكان

الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نسلم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله

والحصر اى مع منع الحصر اشارة الى الثانى منها وهو انا لا نسلم الاشتراك بين الجوهر والعرض منحصر فى

الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفى الزائد

يعنى وجوب الوجود كما يدل على نفى الامور المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التى نذكرها الآن

منها الجود وهو افادة ما ينبغى لا لعوض فان واجب الوجود لو كان متعوضا بافادة ما ينبغى للممكنات

لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغنى الذى لا يستغنى

عنه شىء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه مستفاد مما هو منه

ومنها التمام لان التمام هو الذى حصل له جميع ما من شأنه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود

كله مستند اليه ومستفاد منه ومنها الحقية اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى حق وذلك

حق اى ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اى وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير محض

وذلك لانه قد سبق فى صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد سبق ان وجوب الوجود

يقتضى ان يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الواجب هو الوجود والوجود هو الخير فذات البارى هو

ومنها الحكمة وهى العلم بالاشياء على ما هى عليه لان وجوب الوجود يقتضى التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء

كما هى ومنها التجبر لان الاجبار هو الذى يجبر الشىء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان

كل موجود سواه لا يقتضى الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه قهر عدم الممكنات

باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو القائم بذاته الذى يقوم به جميع الممكنات والتأكيد

والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين راجعة الى ما تقدم يعنى ان اليد عبارة عن القدرة و

الوجه عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحدة ارادة مخصوصة والتكوين ليس

امرا زائدا على القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة

والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان

الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية لانه تعالى

على النسخ المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون المحدثات

اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها عندهم الصحة
والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة لان ما بالذات لا يتبدل بالغير بل بالامكان يقال
المقدورية فيقال هذا مقدور لانه يمكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة
هو الكون اعني كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغني عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها
الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثر القدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير وفيضانه من الفاعل
لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي امكانه الثاني الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة
الاولى فهي بالقياس الى الفاعل متعلقة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل
طرفا الفعل والترك فلا يحصل لها تعلق باحدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به
اي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين يصلح اثرا للقدرة
وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنه الى مخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف ونسبته
الى سببه الكون عن القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

الفصل الثالث

في افعال الله تعالى الفعل المتصف بالزائد كما ان يتصف بامر زائد على الحدوث او لا الثاني مثل افعال
النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا الثاني الحسن والاول
القبيح ويسمى حراما والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما
ان يستحق فاعله مدح او لا والاول واجب ان استحق تاركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه
ان استحق تاركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها هل انهما عقليان
بمعنى ان الحاكم بهما العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه
اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف مبين
للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه بان
يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان
او الاشخاص والاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل من حسنه او قبحه في نفسه وقالت
الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في
الفعل قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية يكشف عنه الشرع كما زعمت المعتزلة بل الشرع
هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن
ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ
من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا يتبدل المشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتوارد
النفي والاثبات على شيء واحد فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول

صفة

صفة الكمال والنقص والحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن
اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا
نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته
فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر
عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة فيقال الحسن ما
فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا يدركه العقل
كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه
ومخالف لغرضهم الثالث ما تعلق به مدحه تعالى وثوابه او ذمه وعقابه فما تعلق به مدحه تعالى
في العاجل وثوابه في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به ذمه تعالى في العاجل وعقابه في الاجل يسمى قبيحا
وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد بهما ما يشمل افعال الله تعالى
اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك
لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله و
عقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل
في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية
لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة
جهة محسنة كما في صوم اخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول
يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع
عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما ضرورة او نظرا
ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما
وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن
والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدمنا من اصحابنا بل
لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح
مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة
وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات
حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم

نادبيا وظلما دعد تحرير محل النزاع اول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل الوجه
اولها ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب حاصل بالضرورة
لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف بذلك منكر الشرائع ايضا ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير
شرع ولهذا الوجه اشار المص بقوله للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان جزم
العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع
لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه مم وثانيها انه لو لم يثبت الحسن والقبح
في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين
عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها انه لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا
لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف
على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به
وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيتردد والى هذا الوجه اشار
المص بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليلي الحسن والقبح
ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي
والذم وثالثها لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز
ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل
بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان باحد المعنيين الاول والثاني
لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور جواب اعتراض ربما يورد ويقال لو كان
العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف
الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت
في تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح
ليسا عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح
ولما قبح الحسن والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب
انقاذ نبي من الهلاك والصدق هلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على
قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انقاذ النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا
عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض لمندوحة
عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله ولجواز ارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل
الثاني انه لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العبد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم

باطل باعترافكم وجه اللزوم ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما
الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذلك وان تمكن وان لم يتوقف
فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب
اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل جاز الصدور واللاصدور عاد
الترديد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي من شانها
الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون
العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل واستغناؤه وعلمه تعالى يدلان على انتفاء القبح عن
افعاله تعالى قد اجتمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة
من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة
فمن جهة ان ما هو قبيح تركه وما يجب عليه يفعله لان الله مستغن عن غيره فيما كان او
حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر
عنه مع قدرته تعالى عليه لعموم القدرة ذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا
للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق من
ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام
بان فعل القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محال وما يؤدي الى المحال محال
اجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه محال لغيره والاستحالة بالغير لا تنافي القدرة والى هذا
اشار بقوله ولا تنافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه تعالى اختلفوا
في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا فذهب الاشاعرة الى انه لا يجوز تعليل افعاله
تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه
لا يصلح غرضا للفاعل الا ما وجوده اصلح له من عدمه وذلك لازم لما استوى وجوده وعدمه بالنظر
الى الفاعل لم يكن وجوده مرجحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا للاقدام عليه
بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى
الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه واعترض عليه بان الغرض قد يكون
عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من
عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك وارادة القبيح قبيحة
وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي عما يراد ايضا قبيح اختلفوا في ارادة الله
تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن

على ما اشتهر بين السلف وروى مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وذهب
المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع الا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق
واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة كذا ترك ارادة الحسن
كلاهما قبيح وقد رد بالمنع فانه يتصرف في ملكه كيف يشاء الثاني انه لا امر بها لا اراده والنهي عما اراده
قبيح وقد رد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كالامر للعبد امتحانا هل يطيعه ام
لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان
وكالمكره على الامر فانه يطلب العمل ولا يريده وكذا النهي واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله متعلقة بكل كائن بانه
خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد
طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه بان بعض الافعال مستندة الينا كما سنبين وعلى انها غير
متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر
والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون
الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده
تعالى والظاهر انه لا يريد على ذلك رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار
الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال
الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة
وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية بل اراد من العباد
الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له تعالى في عدم وقوع ذلك كالملك فانه اراد
دخول القوم داره رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس بشيء لانه لم يقع مراده
تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية وايضا انه تعالى علم عدم وقوع
ما ليس بكائن فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده
للتنزه والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا للامتناع او وجوبه والضرورة
قاضية باستناد افعالنا الينا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي
واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب
وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند الى من قام به
لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى ان ليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه وتعالى
اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور
مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته

لقدرته

لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهب
الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار
المصنف هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار
والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي منها ويعلم ان الاوليين يستند الى قدرته
واختياره وانه لولا ارادته لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته
واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري
لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تأثيرهما في الاولى و
عدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار
وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بها لجواز ان
يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المصنف الى الجواب عنها
منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يتمكن منه
الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب
المرجح في الفعل الاختياري فظاهر واما على مذهب غيرهم فلان لا بد من الارادة الجازمة وذلك
المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه
ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه لانه ان لم يجب
الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى
مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح
الذي لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا
لازما لا اختياريا واقول بهذا التقرير حيث عممنا المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد
المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة من شأنها الترجيح
والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح ولم يحتج الى ما قاله صاحب نقد
من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه
يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين بلا مرجح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين
وان كان مساويا للآخر واصعب منه واجاب المصنف عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة
يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق
الارادة الجازمة به لا بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي
الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على

ان الواجب تعالى ايضا لا يكون موجدا لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكرتموه جار في حقه تعالى ايضا واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان تنتهي الى ارادة يخلقها الله تعالى بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا يفتقر الى ارادة اخرى ورده المصنف بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف كان عليه الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المداول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا تبين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال صاحب المواقف في هذا الرد نظر فان مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الله تعالى الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى المرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارئ تعالى فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون مستبدا مستقلا في الفعل وح لا يتوجه النقض ويتم الجواب اقول محصل الفرق ان المرجح في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل البارئ تعالى يجب ان لا يكون صادرا عن الفاعل او عن غيره فيصير واجبا والترك معه على التقديرين فيصير بما ذكرنا الفا... فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المطلوب لان الناقض يدعي لزوم كون البارئ تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح اخر ثم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الاخر ان لو كان صادرا عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم ثم فيبطل ما ذكر من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال بفاعلية العالم على عالمية الفاعل والتالي باطل لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدء والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له

بلا شعور

بالاعضاء التي هي مخارجها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بالانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب وهي العضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي يتأتى بها تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد والمثبتون لعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله سكونه في هذا الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضى لا يكون الا لمانع لكل من المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجاب عنه المصنف بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة المذكورة يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها يتعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا لفعله في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تاثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المصنف عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب غيره وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المصنف عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لا لسبب عدم عموم القدرة بل لسبب

تعدد الاعلاطر الكلية مما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله لكان بعض افعاله خيرا

من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعل الله تعالى ولا شك ان الايمان خير

من خلق الموذيات واجاب المص عنه بقوله ولا تنشر في الخيرية بين فعلنا وفعله يعني ان التشتر

في الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وماذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون على صحة

الشكر لله تعالى بل بوجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى

عليه اذ لا معنى لشكر الغير على فعل نفسه واجاب المص بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني

ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه

والسمع متاول ومعارض بمثله يعني ان الدلائل السمعية التي تمسك الاشاعرة بها وجعلوها

انواعا باعتبار خصوصيات يكون للبعض منها دون بعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شئ او لعمل

العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شئ صريحا هو قوله تعم

لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه مدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشيا

كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد وكذلك

قوله تعالى قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار وقوله انا كل شئ خلقناه بقدر وبدلالة الحصر

قوله تعالى هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان هو ضمير الشان او ضمير ابهم ما فسره الله و

اما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة

مبتدا للاشارة لم يجز ان يكون الحكم عايدا اليه تعالى اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا

هذا المعين ويلزم ان يكون عايدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره ولعمل العبد خاصة قوله

تعم والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات

الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير احتج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي و

العقايد والخواطر بكونه تعالى خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني

الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك

فيه ولهذا استدل بالاية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي اللزوم اعني خلقه بنفي

اللازم اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب

اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تعم فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء

والله يريد بالايمان وساير الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام

على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر وبغيرها ذكر قوله تعالى قل كل من عند الله وما بكم من نعمة

فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا

الله الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله تعم ومشيته

فجميعها متاول وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات ولها تاويل عام وهو ان الفعل يجوز ان

يسند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله تعالى موجد لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا

السبب جاز اسنادنا افعال العباد اليه واما الحصر عليه تعم كما يدل عليه بعض الايات فيجب

الادعاء لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه هو الفاعل لا غيره و

معارض بمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهي ايضا انواع فمنها

الايات الصريحة في اسناد الافعال الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعم من عمل

صالحا فلنفسه وليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة

فلا يجزي الا مثلها والفعل كقوله تعم وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع

كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعم ووفيت كل نفس

بما كسبت كل امرء بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون

اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا الله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى كقوله فتبارك الله

احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى

حكاية عن الخضر عم حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وامثال

ذلك كثير في القران واجيب بانه لما ثبت بالدليل القاطع ان الكل بقضاء الله وقدره وجب

جعل هذه الالفاظ مجازا عن التسبب العادي او جعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا

لهذه الافعال هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير واما

على راي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية موثرة في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من

غير اختيار العبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الايات الدالة

على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعم

وما منع الناس ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك ان لا تسجد وما لهم عن التذكرة معرضين

لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثيرة في القران ومنها الايات

الدالة في القران على ان فعل العبد بمشيته وارادته كقوله تعم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا و

اجيب بانه لا ينافي ان افعال العبد بارادة الله تعم لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة

فلذا التوبيخ عليها واما على راي الامام فالجواب ظاهر وهو ان فعل العبد بمشيته ومشيته

بمشية الله تعالى لقوله تعم وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الايات الواردة في الامر والنهي والمدح

والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار واجيب بانه يأتي من انه هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد الفعل الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى ولنبده من قوله تعالى الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من التنازع في شيء والنصوص اذا تعارضت لم يقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية وانه وجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح بمقالات الشواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوايد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته وما يقع لا باختياره وعلى وفق ارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى من غير للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على الجبرية النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وساير الغرايز وان الثواب والعقاب لما كان فعل الله تعالى وتصرفا فيما هو ملكه تعالى لم يتوجه سؤال لمية كما لا يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مس النار وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان من افعال العباد قبايح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصده وداعيه وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه او عطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها فلا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يخلقه عند ارادته ويخلقه عند كراهته واجيب بان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع ورب فعل يتبع ارادة الغير كما للخدم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة ومنها انه لو كان الله خالقا للافعال المخلوقين امتنع اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا شاربا قائما قاعدا الى ما لا يحصى واجيب بان مثل هذه الاسامي انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى

ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا المحال فعلم انهم صححوا هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ان الفعل المترتب على الآخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان الاولى منها اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم تنقسم الى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر او لا فذهب المعتزلة الى انه من فعلنا كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المصنف مذهب المعتزلة وقال حسن المدح على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال يقتضي العلم باضافته الينا وقالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعني الفعل الذي يترتب هو عليه يجب والواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب لما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم في القاء الصبي انما هو على الالقاء لا على الاحراق جواب اعتراض مما يورد على دليل المعتزلة فيقال ان حسن المدح والذم لا يدل الا على اسناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعاة العادة وعدم انتقاضها والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا قد اشتهر فيما بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ اي خلقهن وقال الله تعالى وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا اي خلقها لزم المحال اي كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو باطل عند القدرية وان كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وقوله تعالى نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وهذا معنى قوله تعالى صح في الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كثيرا قال تعالى وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ

في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمناه لذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ
فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صنع مطلقا وقد بينه علي عليه السلام
في حديث الاصبغ اشارة الى ما روى اصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب ع بعد
انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام كان بقضاء الله وقدره فقال والذي فلق الحبة
وبرء النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ
اعند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم
في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين
ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ع ويحك لعلك ظننت
قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر و
النهي ولم يأت ملامة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء
ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور
واهل العمى عن الثواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا
وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات
والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما
القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال عليه السلام هو الامر من الله والحكم من
ذي الحكم ثم تلى قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فظاهر ان هذا الحديث لا يوافق
شيئا من المعاني المذكورة فاراده التأييد محل تأمل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل
الضلالة والاهلاك والهدى مقابل له والاولان منفيان عنه تعالى يعني يطلق الاضلال
على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى
مقابل له فيطلق على مقابلات المعاني الثلثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم
الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف عنه تعالى لانه قبيح والله منزه عن فعل
القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلثة فما ورد في الايات من اسناد
الاضلال الى الله فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله تعالى ومن يضلل الله
فما له من هاد وقوله تعالى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به كثيرا و
غير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا شيء منه
تعالى تعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا
فذهب الحشوية بوجوه الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب

في الاختلاف في حسن التكليف وعدمه وبيان ثمرته

غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية
عن نوح ع ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله والمصنف اجاب عنه بقوله
وكلام نوح ع مجاز فانه سماه فاجرا كفارا تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار
يستخدمهم اهل الجنة والخدمة عقوبة والمصنف اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة
للطفل بل يكون اصلاحا له كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه يمنع من التوارث
والتوارث والتزويج والصلوة عليه كابيه فيعذبه تعالى كابيه واجاب عنه بقوله والتبعية
في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية في سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله
على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا في ان التكليف حسن اولا واختار المصنف الاول واحتج عليه
بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم
من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة
جرح الانسان ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضرة صرفة
والتداوي لا يكون الا التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس
هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي
الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمعاوضات وهي يشترط فيها رضاء المتعاوضين
فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضاء المكلف والمكلف فالتكليف بدون رضاء
المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضاء الجانبين لاختلاف اغراض
الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في
اختياره فلم يحتج الى رضاء المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز
ان يكون التكليف شكرا على بعض النعم السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان شكرا
لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلتها عن كونها نعمة والى هذين الجوابين اشار بقوله
والمعاوضات والشكر باطل ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافعة المستعملة
في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل
مع زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان
ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى
غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقدر عليها صانع
واحد مدة حيوته وانما يتيسر بجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل
لصاحبه بازاء ما يعمل له الاخر مثلا يزرع ذلك لهذا ويخبز هذا لذلك ويخيط واحد لاخر

ويتخذ الأخر الأجرة له وعلى هذا قياس سائر الأمور فيتم امر معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من زاحمه فيه وذلك يدعو الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع ونظامه والمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع ليبين ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع والمجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده تعالى صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد بثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد للسنة التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور النوع وتلك السنة على الطريقة التي بينها الشارع ويدعو اليه العباد استعمالها نافع في الامور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة من العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الاخرة فهذا بيان حسن التكليف على راي حكماء الاسلام ووجه كونه زاجرا عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فمنعه الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام انزجر عنها والزجر عن القبائح واجب و

شرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل به وامكانه وامكان الآلة اشير الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى نفس المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف اخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثاني تقدمه التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاشتغال به اذ لو باشر الفعل زمان وجوبه لم يقع عنه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال خال عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق الثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اي ما يكلف به قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الاله تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي لا يتوقف على السمع وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبي مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب والتكليف لا بد وان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما محال فلو لم ينقطع التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم يمكن ايصاله الى المستحق وعلة حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر انفا وتكليف الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الاخرى اجاب بقوله

وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة للكافر لم
يحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف
هي المفسدة الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف
الكافر لا فائدة له فيه لان فائدة التكليف هو الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا
وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب
والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فائدة امتثال المكلف
للمكلف به لا فائدة التكليف واللطف واجب ليحصل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى
الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره
المصنف واحتج عليه بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض
بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا
لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا
لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى
وجب عليه تعالى وان كان من المكلف وجب على الله ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان من
غيرهما شرط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو
من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات
الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن
جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز
ان يكون اللطف الذي يوجبونه مشتملا على جهة قبح لا يعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير
الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه قبح وتقرير
الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا لزم ان
يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني
اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال
بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عند حصوله
بل اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه
يجوز ان يتحقق مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر
وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه تعالى ما ينافيه لان الجمع
بين المتنافيين محال اما صدور ما ينافي اللطف عنه تعالى فلانه تعالى اخبر بان بعض

المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني
الى الياس فلا يأتي بالطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة
لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة من الالطاف ما يمنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب
على الطاعات والاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى جاهل كابي لهب والمفسدة منتفية فيه لانه
لا يعلم صدق اخباره تعالى حتى يفضي الى الياس ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون
الذم للمكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء
اليها فيقبح التعذيب عند حتى لانه على ذلك التقدير له ان يقول لما لطفت بي كما قال الله
تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو
منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح
اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف
العقاب المستحق للمكلف ولذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط من الباعث
الذم كما ان لابليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد من المناسبة يعني
لا بد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون
حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون غيره لطفا
فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال
وهو ايضا ترجيح بلا مرجح والى هذين اشار بقوله والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعلى
بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف في استدعاء
الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما
ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال
او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل
الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا
وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي
بينهما في نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا وربما لطف على جهة حسن
يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا
ويدخله التخيير يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين
مما اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلاث
ويشترط حسن البدلين يعني ويشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا

ويقوم مقام الاخر كون كل منها حسنا الى غيره وجه قبح وبعض الالام قبيح بصيد رعنا خاصة وبعضه

حسن بصيد ر من الله تعالى وعنا وحسنه اما الاستحقاقه او لاشتماله على النفع او دفع الضرر

الزايدين عليه او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولابد في المشتمل على النفع من اللطف لما بين وجوب

اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدين اما مضرة او منفعة

والمضرة اما الم او مرض وغلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها

او رد مباحث هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة

الى ان الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتدءة بها او بطريق المجازاة وسواء

تعقبها عوض او لا وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة والمختار

المصنف ان بعض الالام قبيح يصيد رمنا خاصة كالالام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى

من لا جريمة له وبعضها حسن يصيد ر من الله تعالى ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله

على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى بالحي

في النار اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال

الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل

على النفع الحاصل للمتالم مشروطا باللطف للمتالم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن

اللطف يستلزم العبث وهما قبيحان على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اي ويجوز ان

يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيله لاشتماله على مصلحة

لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في

الم المكلف لكونه حسنا بل لابد فيه ان يقع في مقابلته عوض عن حصول نفع او دفع ضرر لان اللطف

موافقة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا و

لا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف الذي في

الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لنيل المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول

الى المنفعة بدون الالم كان الالم عذرا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتالم بالفعل اي لا

يشترط في حسن الالم الواقع المبتدء من الله تعالى اختيار المتالم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار

الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتالمين واما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت

فيه اختيار المتالمين لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض

المستحق عليه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال او اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع

ابتداء واحكامه فقال العوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا

من غير سابقة الاستحقاق ويجوز ان يقع بعد الاستحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه

لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت

المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند

الى فعل العبد وامر عباده تعالى بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء

في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى فان

منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على

الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله لمصلحة الغير لانه لا فرق

بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان

الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كنزول مصيبة او وصول الماء او

مستندا الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سبب الغم وكان

العوض عليه تعالى او كان مستندا الى ظن كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات

منفعة فانه تعالى هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه تعالى العوض

قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى

فانه لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر او

فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امره

عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر

او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم

انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع

الوحش للايلام فان العوض يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مليلا الى الايلام مع امكان

عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح

منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار واحترق او

شهد احدنا شهادة زور فقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله تعالى اما القاء

الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى قد منعنا

من القائه ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه ولهذا وجب على الملقي العوض دونه

تعالى واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة

الشرع فصار وكانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على

الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى

بينه وبين الظلم مع انه يقدر على منعه وبما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف عنه لضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن من ان الله تعالى يقضي بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من المظلوم بدون عوض في الحال يوازي الظلم فان لم يكن له عوض تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق ودفعه الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين له انقطاعها فلا يتألم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض عقيب انقطاعها لئلا يتألم بانقطاعه وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض جزءا من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات ولا يحصل له السرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزائد بما يختاره معه الالم وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار معها التألم ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما لجواز ان يكون بحيث يختاره المتألم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه وقد انتفى ورده المصنف ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا نسلم ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون لتاخيره مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض يتألم بانقطاعه فيستدعي المتألم عوضا فيجب ان يوصل فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تألم به واستدعى عوضا اخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع محال ورد المصنف ذلك ايضا بقوله والالم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع يعني انا لا نسلم انه يتألم بسبب انقطاع العوض انه يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع انه غير محل النزاع لان النزاع في العوض المستحق على الالم لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض اخر وهكذا دائما ولا يجب اشعار صاحبه اي المستحق للعوض بايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له ولا يتعين منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا كل ما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب فانه لا بد وان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه

كالاكل

كالاكل والشرب واللبس والنكاح لانه رغب به في تحمل المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا لانه استحق الظالم من المظلوم وجعله المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به والعوض عليه يجب زيادته الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب عليه تعالى يجب ان يكون زائدا على الالم زيادة تنتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساواته للالم لان الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه اي لولا القتل يجوز موته في ذلك الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل بل يموت البتة في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل ان يهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه والحرام ايضا لا يكون رزقا لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان حلالا مباحا فان العبد منه بتعب وبغير تعب فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى ليس برازق في ذلك الرزق واما ما اتاه منه بغير فعله فهو من الله تعالى والرازق له في ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند تكثير المال من غير ارتكاب منهي عنه وقد يحرم عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فيدخل فيه رزق الانسان والدواب وغيرهما من الماكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك ويخرج ما لا ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه لا يسمى من المتشبثات فمن تمكن من الانتفاع به ولم ينتفع فان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان او غيره وهو رخص او غلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان في الرخص والغلاء

الانحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان للانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان للارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يستندان الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعتبر ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستندان الينا ايضا كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او يحتكر الناس الى غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص بحلاف ذلك والاصلح هل يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذاك

واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان تعد وتحصى ولنذكر نبذا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله عند البلوغ فلم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا شناعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى خيرة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب على فعله شكرا ويكون الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء والضراء سؤالا من الله تعالى ان يغير ما هو واجب عليه تعالى ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه وفساده اظهر من ان يخفى

المقصد الرابع

في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ فهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب وشريعة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة النقل فيما يدل عليه العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والسمع والبصر والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس

حجة على الله تعالى بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها واستفادة النافع والضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل الاشخاص اي تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم الصنائع الخفية من الحاجات والضروريات وتعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالثواب والعقاب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اي فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيها اليهم او لاجل ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثتهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني ما لا يستقل العقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا ليتعاضد العقل بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب ان لا يحال الى ما بينه انفا من اشتمالها على فوائد ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق بافعاله واقواله فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها يعني لو صدر عنه الذنب لزم اجتماع الضدين وهما وجوب متابعته ومخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة النبي صلى الله عليه وسلم ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة الذنب حرام ولوجوب الانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذائه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان تكون شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع

شهادته في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم
تقولون ما لا تفعلون وقوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف
بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين فان المراد به النبوة والامامة التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد
اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية عنه لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم
المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة
ذكرى الدار وفي يوسف عم انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعه
واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين
الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون
في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار بقي الكلام في ان العصمة من اي معصية تجب
فان ما يتوهم صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب
فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالقتل
والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم بمعصية
كل ذلك اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي
مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يخل في التصديق المقصود بالمعجزة
وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب
كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات
بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة وجوزه
الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة
الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي
الاشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر الغير الخسيسة عمدا لا
سهوا وذهب امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فالمصنف
ان اراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما هو الظاهر من كلامه والمصرح به في الشرح
فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفي بذلك فان صدور الذنب سيما الصغيرة سهوا
لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما يجب فيما
يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة والطبع والانكار على ما عمد منهم

سهوا

سهوا غير جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع و
لزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللعن واللوم انما هو على تقدير العمد وعدم الانابة
ومع ذلك فلا يتأذى به النبي بل يبتهج ويمجد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء
من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع
الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فمسارعة البعض اليها او كونه من زمرة
الاخيار لا ينافي صدور الذنب عن الغير سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة
على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة غير المنفرة عمدا محل نظر ويجب ايضا في النبي عم كمال
العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد
لاوامره ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا
يكون السهو في الامور ديدنا له وعادة وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الامهات
والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التي تنفر عنها الطبائع كالبرص والجذام
وسلس البول والريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه
اي صدق النبي عم في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي
ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى قيد بذلك احترازا من الكرامات فانها
لا تكون مطابقة للدعوى ضرورة عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة
لمدعي النبوة ايضا والمصنف يسميها معجزة كما سيأتي واما قوله مع خرق العادة فهو لغو
محض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر ههنا قيدا آخر وهو عدم المعارضة ليتميز
عن السحر والشعبذة والمشهور في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع
عدم المعارضة وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان
انطق هذا الحجر فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا
ومطابقة الدعوى اقول قد يطلق المعجزة على مثله كما سيأتي في كلام المصنف وانما كان
ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق
كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة
فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه
يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري لصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل
وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن
وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة اليقين في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان

حصول العلم بما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال فلا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته لان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل وقصة مريم وغيرها تدل على جواز ظهورها على الصالحين

اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين من الاولياء المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سياتي والاشاعرة الى ثبوته واختاره المصنف واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها مثل قصة اصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى انا اتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرهما واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وعن غير النبي ايضا فيخرج عن ان يكون معجزا اي ويخرج عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نسلم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي لزم التنفر عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوهم فات المطلب ولزم التنفر عن اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نسلم لزوم التنفر عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة نبي اخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبي عن غيره انما هو بظهور الامر الخارق للعادة على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نسلم لزوم عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر اخر وهو ثم فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو انتهض دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالة ومنها انه لو جاز ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عموم ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان مبنى ظهوره على يد كل صادق الخارق للعادة كرامة صاحبه وهي انما توجد في الانبياء والصالحين من عباد الله تعالى وهم الاولياء والى هذا

اشار

اشار بقوله وكذا العمومية ومعجزاته قبل النبوة تعطي الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار المصنف الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمام وتسليم الاحجار عليه وقصة مسلمة وفرعون وابراهيم تعطي جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعويهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير النبي منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك ايضا واختاره المصنف واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل على الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة قيل له ان رسول الله صلى الله عليه واله دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى عم لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا امر على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابراهيم عم لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمه انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فجاءت نار فاحرقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان واختاره المصنف واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فتكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب لشريعة النبي المبعوث شارع فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي عم لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز بعثة متعبد بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا واجاب المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة القران وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه واله يدل على نبوته يعني ان نبينا محمدا عم ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا اما بيانا انه اما انه ادعى النبوة فللتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقران وهو معجز واما انه اتى به فللتواتر واما انه معجز فلانه

تحدى به ودعوا الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم

كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على

المباهات والمبارات فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف وبذلوا

المهج والارواح دون المدافعة بالابدان والاشباح فلو قدروا على المعارضة لعارضوا

ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات

لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم

المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذا المعنى اشار بقوله والتحدي

مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز وايضا اتى بامور اخر خارقة للعادة بلغت

جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الاحاد والى هذا المعنى اشار بقوله والمنقول

معناه متواترا من المعجزات يعضده واعجاز القران قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته

معا وقيل للصرفة والكل محتمل اتفق الجمهور على ان اعجاز القران لكونه في الطبقة العليا من

الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب لسليقتهم وعلماء الفرق

بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما

هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شايع وقال بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه

الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقال

القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف

لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار

من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القران انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقدر

نظم ركيك يضاهي نظم القران على ما يرى من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل

وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى

من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته

مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول

انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السور ومركباتها القصيرة

مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الاخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة

والثاني ان الصحابة عند جمع القران كانوا يتوقفون في بعض السور والايات الى شهادة

الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القران معجزا

لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء

وهذا

وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد

العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرء القيس واقرانه واللازم قطعي البطلان

وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي عم لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة

بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل

سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه

الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته

ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الاية

لذلك لا لعدم تاتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة

لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل

في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت

الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر

الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم

كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قاله اليهود

في ابطال نبوة نبينا عم من ان شريعة موسى عم مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان

متضمنا للمفسدة كان اعماله قبيحا وان لم يكن لمفسدة كان رفعه قبيحا واذا بطل النسخ لزم

ان يكون شريعة موسى عم مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد عم لكونها ناسخة لشريعة موسى

تقرير الرد مبنيا على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات و

الاشخاص واكد جواز النسخ ببيان وقوعه فقال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل

لمن تقدم فانه جاء في التورية ان الله تعالى قال لادم وحوا قد احل لكما كل ما دب على وجه الارض

وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان على الفور على الانبياء المتاخرين عن نوح ع

بعد تاخيره يعني مع اباحة تاخيره على نوح عم وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى عم و

شريعة نبينا عم مع اباحته في شريعة ادم ونوح عليهما السلام وغير ذلك من الاحكام التي

نسخت في بعض الاديان وخبرهم عن موسى عم بالتابيد مختلق يعني خبر اليهود عن تابيد

شريعة موسى عم اي ما روي عن موسى عم انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ما دامت السموات

والارض ودوام السبت يدل على دوام شريعته مفترى لم يثبت هذه الرواية عن اليهود وقيل اختلقه

ابن الراوندي ومع تسليمه اي تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا تدل على المراد قطعا

لانه غير متواتر فان بخت نصر استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر

والسمع دل على عموم نبوته عم اى الدلائل السمعية دلت على انه عم مبعوث الى الثقلين لا الى

العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبى صم انما

كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس

قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا قل اوحى الى انه استمع نفر من الجن ليظهره على

الدين كله ومثل قوله عم بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من

الانبياء لوجود المضادات للقوة العقلية والانقياد فيهم على الانقياد عليها ذهب جمهور

الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضى ابى بكر وابى عبد الله

الحليمى منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص

الملائكة افضل من عوام البشر واختار المصنف مذهب الاشاعرة تمسكا بان للبشر امورا مضادة

للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات

الشاغلة والموانع الخارجية والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر

والغلبة على ما ينافى القوة العقلية يكون اشق وابلغ فى استحقاق الثواب ولا معنى

للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان

الله تعالى امر الملائكة بالسجود لادم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى وابى ابليس لعنه

عن السجود معللا بانه خير من ادم عم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المامور

به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيادة ومنها ان ادم علمهم الاسماء الحسنى

والمعلم افضل من المتعلم وسوق الاية ينادى على ان الغرض اظهار ما خفى عليهم من

افضلية ادم ولهذا قال انى اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان

لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحصلوا

فى الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى

ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين وقد خص من ال ابراهيم وال عمران

غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون ادم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالمين

الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من

من المخلوقات واحتج المخالفون ايضا بوجوه عقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى

ولله يسجد ما فى السموات وما فى الارض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون

ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصهم بالتواضع وترك الاستكبار فى

السجود اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم

ووصفهم

وكفاه ... ان الانبياء قد عد منهم القوة الشهوية ... والغضبية وسائر القوى الجسمانية كالخيالية والوهمية وغيرها

واكثر احكام هذه القوى

تضاد حكم القوة العقلية وربما

تعارضها حتى ان الكثرة ... يلتجئ الى القوة

الشهوية والغضب والوهم وترك مقتضى القوة

العقلية والانبياء عليهم يقهرون قوى طبايعهم ويفعلون بحسب

قال الله تعالى واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة

قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح

ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى

ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار وهم لا يفترون

ووصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى

بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون

ووصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والحسنات

ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى

قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك فان مثل هذا الكلام

انما يحسن اذا كان الملك افضل وكانه قال لا اثبت لنفسى مرتبة فوق البشرية كالملكية

والجواب انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون

والمراد قريش استعجلوا بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت تبيانا لانه ليس له انزال

العذاب من خزائن الله تعالى يفتحها ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو

ملك يقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل عم قلب باحد جناحيه المؤتفكة

فقد دلت الاية على ان الملك اقدر واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما

نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اى الا كراهة ان تكونا ملكين يعنى ان الملكية

بالمرتبة الاعلى وفى الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم

خلقا واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقى والفضيلة المطلوبة ونو

سلم فغايته التفضيل على ادم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعنى جبرئيل

والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله

تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اى لا يترفع عيسى عم عن

العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان

ولو عكست لاختلت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم فى المسيح و

ادعائهم فيه مع النبوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولدا بلا اب و

لكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه فى هذا

المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة

على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر

الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم

فى الوجود او فى قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان بهم اقوى فيكون تقديمه

البحث في الامامة

ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها ومتعلقة بالهياكل العلوية منزهة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدء الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلاسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم ولعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر

المقصد الخامس في الامامة

وهي رياسة عامة في امور الدين والدنيا خلافة عن النبي صلعم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام لا الامام لطف يجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب لم لا وعلى تقدير وجوبه على الله ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهبت الامامية الى انه واجب على الله عقلا واختاره المصنف وذهبت الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى عكس ذلك اي يجب مع الامن لاظهار شعائر الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن وتمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلعم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا اراءكم رحمكم الله تعالى فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع عم امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى

وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد ان تكون من الضروريات بل من المشاهدات وتعد من العيان الذي بالبرهان لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القران وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المودي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرء المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما نشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس لا يصدرون عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم به امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد لا يقال فغاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسة جميع الناس وشمولها امر الدين والدنيا على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع واحتج المصنف بان الامام لطف من الله تعالى لان الدين الذي هو في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على اصلهم واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلى عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب وترك الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف اخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب والمصنف اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء وظاهر انهما مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا بيان ان وجود

للإمام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي عليه السلام انه قال لا يخلو الارض عن قائم
لله تعالى بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه لطف
اخر وانما عدم تصرفه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا
اللطف على انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان
المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد
الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح
خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم
ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما
ان خوف الاول من ظهور مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان
الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره
المصنف والباقون بخلافه واحتج المصنف بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل
وجه اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطاء على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء على الامام
ايضا لوجب له امام اخر ويتسلسل والى هذا الوجه اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته
وللاشاعرة ان يقولوا لا نسلم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام
ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لم يكن
حافظا لها والى هذا اشار بقوله ولانه حافظ للشرع واجيب بانه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب
والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطاء في اجتهاده فالمجتهدون يردون
والامرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة الثالث انه
لو اقدم الامام على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب طاعته الثابت بقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ومفوت للغرض من نصبه اعني الامتثال لما امر
به والاجتناب عما نهى عنه والاتباع فيما يفعله والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو
اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة
انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فالسكوت عن
اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لان اعرف بمثالب المعاصي
ومناقب الطاعات فصدور المعصية منه اقبح من العوام والى هذا اشار بقوله ولانحطاط
درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يمكن من فعل
المعصية ام لا واختار المصنف انه قادر على المعصية فقال ولا ينافي العصمة القدرة

والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم
ولا ترجيح في المساوي اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب
اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه يجب واختاره المصنف
واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا
وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان
يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه
لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرته عليه السلام يعني ان العصمة من الامور
الخفية التي لا يعلمها الا علام السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله وسيرته
نبينا ايضا تقتضي التنصيص بالامام لانه اشفق بالامة من الوالد لولده ولهذا لم يقصر في
ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من
الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم الواجبات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده وهما اي
العصمة والتنصيص مختصان بعلي عليه السلام اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله من هو فذهب
الامامية الى انه علي عليه السلام واختاره المصنف ره وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المصنف
بان العصمة والنص كلاهما مختصان بعلي عليه السلام اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو علي عليه السلام
دون ابي بكر فهو الامام دونه اقول دعوى انحصار العصمة في علي عليه السلام ينافي ما تقدم من انها
خفية لا يعلمها الا الله وما قيل من انهما مختصان بعلي عليه السلام لان عليا افضل الصحابة لما سيأتي
والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما يجب ان
يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق
العصمة بدون التنصيص ففيه مصادرة لا تخفى وللنص الجلي في قوله مخاطبا للاصحاب سلموا
على علي عليه السلام بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله عليه السلام
مخاطبا لعلي عليه السلام انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله عليه السلام مشيرا الى علي عليه السلام واخذا بيده هذا
خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله عليه السلام وقد جمع بني عبد المطلب ايكم
يبايعني ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي عليه السلام واجيب
بانه لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذه
النصوص الجلية لتواتر ونقل الينا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه
ولم يترددوا واخيرا اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام وترددهم حيث قال الانصار
منا امير ومنكم امير ومالت طائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى الى علي عليه السلام ولم يترك علي عليه السلام

مخالفة الأصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر لهم والتمسك بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حين انضى النوبة اليه وقاتل حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وفي اول الامر اسهل وعهدهم بالنبي صلعم اقرب وهممهم في تنفيذ احكامه ارغب وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله مع انهم بذلوا مهجهم وذخايرهم وقتلوا اقاربهم وعشايرهم في نصرة رسول الله صلعم واقامة شريعته وانقيادا لامره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية الظاهرة الدالة على المراد بل فيها روايات وامارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم مثل تلك النصوص وهي انها لم تثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكماله في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تأخره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي ع في الشورى وقال عباس لعلي ع امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله صلعم بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر اني سألت النبي عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وحاج علي ع معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي صلعم ولقوله بتمام انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي ع بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين في حق علي بن ابي طالب ع حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف في الامور والاولى والاحق بذلك يقال اخو المراة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي ع لذلك اذ لم توجد الصفات في غيره واجيب بمنع كون معنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست محمولة على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا على النصرة ليتلايم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في

ان ذلك عند نزول الاية لم يكن في امامة الائمة الثلاثة قبله وتحديث النبوة المتواترة وايضا ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان الامامة علي ع انما كانت بعد النبي ع والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي ع ايضا مكابرة وصرف الاية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله ع وايضا والذين امنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي ع لا يقتضي اختصاصها به وانحصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون ولحديث الغدير المتواتر بانه ان النبي صلى الله عليه واله قد جمع الناس يوم غدير خم اسم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا يا معشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي ع يوم الشورى عند ما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ومأويكم النار هي مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلعم ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي ع هو معنى الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال

وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض

لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته وبغضه ليكون ابعد عن التخصيص

الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي ع ولو

سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز

ان يراد الاولى في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين

اتبعوه وكما تقول التلامذة نحن اولى باستادنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون

الاولوية في التدبير والتصرف وح لا يدل الحديث على امامته ولو سلم فغايته الدلالة

على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله والحديث

المنزلة المتواتر بيانه ان المنزلة اسم جنس اضيف فيعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة

الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه

خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش

بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى ع بوفاته

وانه قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا طريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد

في مقابلة الاجماع وبمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى

كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة

قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم يثبت لعلي

اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم فليس من منازل هرون الخلافة

والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس

استخلافا بل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت و

ليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما تكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال

بالنبوة والتبليغ من الله وتصرف هرون ونفاذ امره بعد لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته

وقد انتفت النبوة في حق علي ع فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها بعد التثبيت والتي لا دلالة

له على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي ع والاستخلاف على المدينة في غزوة تبوك وعدم

عزله الى زمان وفاته فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد

الوفاة اشد منه حال الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه خليفة بعد

وفاته ع للنبي ع صلى الله عليه واله انت اخي ووصيي

وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو

صح

صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما علي ع واولاده

الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل من غيره من الائمة

لما سيأتي وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات ولظهور المعجزة يعني الكرامة

على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على

منبر الكوفة فسئل عنه ع فقال انه من حكام الجن اشكل عليه مسئلة فاجبته عنها ورفع

الصخرة العظيمة عن القليب روي انه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم

فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل علي ع فاقلعها

ودحى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا منها ثم اعادها ولما راى ذلك

صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روي ان جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر بالنبي ع

حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي ع معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير

ذلك من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه ع ادعى الامامة و

ظهر على وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بانا لا نسلم انه

ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي وادان يثبت امامة

علي ع بان يبين عدم صلوح غيره للامامة حتى يتبين امامته ضرورة فذكر اولا دلائل عامة

بيننا وبينهم باسرهم ثم ذكر مطاعن واحدا واحدا اما الدلائل العامة فمنها ما اشار اليه بقوله

ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو ع وذلك لان النبي ع حين بعث

لم يكن علي ع بالغا سن التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين

فكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله

تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم ع حين طلب الامامة لذريته واجيب بان

غاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا محذور اذ لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله

ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين مضمون الاية الكريمة هو الامر بمتابعة المعصومين ع

لان الصادقين هم المعصومون وغير علي ع من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور

بمتابعته انما هو علي ع واجيب بمنع المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى

اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعة المعصومين ع لان اولي الامر

لا يكونون الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصومين قبيح عقلا و

غير علي ع غير معصوم بالاتفاق فالامر بطاعته لا غير واجيب بمنع المقدمات ولان

الجماعة غير علي ع غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق نفيا لما كانوا من طغيان

480

فعلم وانما اطاعن ابى بكر ومنها انه خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله صلعم بخبر
رواه هو وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز
بالخبر المتواتر دون الاحاد واجيب بان خبر الاحاد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي
الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين
وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله صلعم ان لم يكن فوق
المتواتر فلا اخفاء في كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع
فاطمة عليها السلام فدك وهي قرية بخيبر مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي عم وام
ايمن فلم يصدقهم وصدق الازواج اي ازواج النبي صلعم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد
ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز اي فدك الى اولاد
فاطمة عليها السلام واوصت فاطمة عليها السلام ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا
فان هذين الامرين اعني رد عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين
احتضرت ان لا يصلي ابو بكر يدلان على انه ظلم فاطمة عليها السلام واجيب بانه لو سلم
صحة ما ذكر فليس للحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي والشاهد
وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقيلوني يوم سقيفة
فلست بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة
وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة في الامامة ومنها ما اشار اليه بقوله و
لقوله ان لي شيطانا يعتريني يعني انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني
وان عصيت فجنبوني وبيانه كما في المتقدم من انه ان كان صادقا لم يصلح للامامة وان
كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب بانه على تقدير صحته قصد به التواضع
وهضم النفس وقد ورد في الحديث ان كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت شرطية
لا يقتضي صدقها وقوع الطرفين ومنها ما اشار اليه بقوله ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر
فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجاة وبغتة عن خطاء
منهما لا عن تدبير وليتنا على الاصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاة وبغتة وقى الله شر
الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة
وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد
البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه
للامامة حيث قال وددت اني سئلت رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن هو وكنا

لاتنازع

481

لا تنازع واجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال
البعيد ومنها انه خالف الرسول صلعم في الاستخلاف والرسول صلعم مع انه اعرف بالمصالح
والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب بانه لا نسلم انه لم يستخلف احدا
بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا عم ومنها انه خالف
الرسول صلعم في توليته من عزله فانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي صلعم عزله
بعد ما ولاه امر الصدقات واجيب بانا لا نسلم انه عزله بل انقضى توليته بانقضاء شغله
كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء وايضا لا نسلم ان مجرد
فعل ما لم يفعله النبي صلعم مخالفة له وترك لاتباعه وانما المخالفة فعل ما نهى عنه او ترك ما
امر به ومنها انه خالف رسول الله صلعم في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد التنفيذ
امر النبي صلعم ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي توفي فيه
نفذوا جيش اسامة وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه
ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي صلعم لان غرضه من التنفيذ من المدينة بعد الثلثة
عنها بحيث لا يتواثبوا على الامامة بعد موت النبي صلعم ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم
يجعل عليا عم واجيب بمنع صحة ذلك وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي عم لم يول عليه
احدا وهو افضل من اسامة يعني في تولية اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك
لاحد في ان عليا عم افضل منهم فهو المتعين للامامة واجيب بان تولية اسامة عليهم لو
ثبت فلعله لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يول عملا
في زمانه صلعم وبعثه الى مكة واعطاه سورة براءة ليقرأها على الناس فنزل جبرئيل عم وامره برده
واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا عم وامره ان ياخذ
منه السورة ويقرأها الى اهل مكة واجيب بانا لا نسلم انه لم يول عملا في حيوة النبي صلعم فانه
امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه وايضا
لا نسلم انه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي عم لقراءة سورة براءة
وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود
كان لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه يجري رسول الله صلعم على سابق
عهدهم ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار فجاة السلمي و
قد نهى النبي صلعم عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة وهي من لا
والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد فانه سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول

في الكلالة برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطات فمن الشيطان ولا ميراث الجدة سألته
جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن
مسلمة ان النبي صلى الله عليه وآله اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة
وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب بانه ان اريد به انه ما كان جميع
احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن هذا ليس من خواص ابي بكر
بل جميع الصحابة مشاركون له في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد
به انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها واستنباطها من
مداركها فهو ممنوع وقطع يسار سارق لعله من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع
كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثانية على ما هو راي اكثر الفقهاء واحراقه فجاءة
بالنار من غلطه في اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما مسألة الكلالة والجدة فليس بدعا
من المجتهدين اذ يبحثون عن مدارك الاحكام ويسألون من احاط بها علما ولهذا رجع
علي عليه السلام في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها
انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته
لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال
لا اغمد سيفا شهره الله تعالى على الكفار وانكر عمر عليه ذلك وقال لان وليت الامر
لاقيدنك به واجيب عنه بانا لا نسلم انه وجب على خالد الحد والقصاص فانه قد
قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب لانه من
المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة
خطاء لظنه انه ارتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه
لا يدل على قدحه في امامة ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض
المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد نهى الله تعالى عن دخوله
في حيوته بغير اذن النبي صلى الله عليه وآله واجيب بان الحجرة كانت ملكا لعايشة وقد دفن فيها
باذنها والمنع عن دخول المؤمنين بيت النبي صلى الله عليه وآله بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي
عدم دفن ابي بكر في بيته انما كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين عليه السلام
لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم واخرجوا عليا عليه السلام
وضربوا فاطمة عليها السلام فالقت جنينا واجيب بان تاخر علي عليه السلام عن بيعة ابي بكر لم
يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطرء امر ولهذا اقتدى به واخذ من عطائه

وكان

[Marginal notes:]

قوله ثم على كشف بيت فاطمة عليها ٤٦٢
اقول هذه مطاعن اخرى في ابي بكر وهو انه دفن في بيت
رسول الله صلى الله
عليه وآله وقد نهى الله عز وجل
عن الدخول اليه بغير اذن النبي صلى الله عليه وآله حال
حيوته فكيف بعد موته وبعث الى بيت امير عليه السلام
لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة عليها السلام

على خطائه في ذلك كشف المراد لنجريد الاعتقاد للعلامة نجل قدس
الله سره واعلى مقامه
بان الكشف قد روي ان لفاطمة عليها السلام كان بيتا ولها
باب الى المسجد وقال ابو بكر سمعت رسول الله صلى الله

قوله واجيب عنه بانا لا نسلم انه وجب على خالد الحد والقصاص
هذا الجواب ناش من تعصبه وهو محض البهتان ولا يكفي ... به
من الانصاف والكلام على التحقيق مع ان عمر اشار الى قتله
لاستحقاقه ذلك والا لزم القدح فيه قدس سره

قوله واجيب بان الحجرة كانت ملكا لعايشة ... ثبات
ذلك فان كون البيت لغيره يحتاج الى ما يثبت
ذلك وما يثبت بمجرد الدعوى ...
اردبيلي اعلى الله مقامه
ورفع الله درجته
وقدس سره

وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خير
هذه الامة بعد النبي صلى الله عليه وآله ابو بكر وعمر ومنها انه روي عليه الحسنان لما بويع روي انه صعد
ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاءه الحسن والحسين عليهما السلام وقال هذا
مقام جدنا ولست له اهلا واجيب بمنع صحة الرواية ومنها انه ندم على كشف بيت
فاطمة عليها السلام وقال ليتني تركت بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا يدل على خطائه في
ذلك واجيب عنه بانه لم يثبت الكشف عن الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر
برجم امراة حاملة واخرى مجنونة فنهاه علي عليه السلام وقال في الاول ان كان لك عليها سبيل
فلا سبيل على حملها وقال في الثاني ان القلم مرفوع عن المجنونة فقال عمر لولا علي لهلك عمر
واجيب عنه بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم مبالغته في
البحث عن حالهما واما هو افزع من حالة الهلاك ومنها انه شك في موت النبي صلى الله عليه وآله حين
قبض فقال والله ما مات محمد صلى الله عليه وآله ولا يتركون هذا القول حتى يقطع ايدي رجال وارجلهم
ولم يسكن الى موت النبي صلى الله عليه وآله حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني
لم اسمع هذه الاية واجيب عنه بان قصته في حال موت النبي صلى الله عليه وآله لا يدل على جهله
بالقران فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول عن
الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرء الجنون
وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا
لا يقدر على القيام وفي قوله كاني لم اسمع هذه الاية دلالة على ان سمعها وعلمها لكن
ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله تعالى هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ
لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وقوله تعالى لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ انه يبقى الى تمام هذه الامور
وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال
لما منع من المغالات في الصداق روي انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق ابنته
جعلته في بيت المال فقالت له امراة كيف تمنعنا ما احل الله في كتابه بقوله تعالى وَآتَيْتُمْ
إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فقال هذا القول واجيب بانه لم يكن نهي تحريم بل انما نهاه على معنى
انه وان كان جائزا شرعا فتركه اولى نظرا الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر يدل على
طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج النبي صلى الله عليه وآله واقرض ومنع فاطمة و
اهل البيت من خمسهم ومنها انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار و
الانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي صلى الله عليه وآله و

[Marginal notes:]

يعني بفتح بيت ... كتب العامة ومناقب والطهارة كذلك قدس سره
ومن يخفى عليه هذه الامور الظاهرة في الشريعة
... تشويش ... شدة الامر
... من ... ذهب
قوله فقال هذا القول ومن ... مثله ... هذا الحكم ... كشف
... ومنها فضل على ... القوم

منها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول
الله صلعم انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهى متعة النساء ومتعة الحج وحى
على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه
فان مخالفة المجتهد لغيره فى المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها انه حكم فى الشورى
بضد الصواب فانه خالف النبى صلعم حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار الناس وخالف
ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاختار الشورى وجعل الامامة فى ستة نفر
واجيب بان ذلك ليس من المخالفة فى شىء كما مر من ان تنصيص ابى بكر على واحد
معين ليس مخالفة للنبى صلعم ومنها انه خرق كتاب فاطمة عليها السلام على ما روى
من ان فاطمة عليها السلام لما طالت المنازعة بينها وبين ابى بكر رد ابو بكر عليها فدك
وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب فى يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت
قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على ابى بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها
عن فدك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات واما مطاعن
عثمان فمنها انه ولى عثمان من ظهر منه الفسق حتى احدثوا فى امر المسلمين ما احدثوا فانه
ولى التدبير الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل
سعيد بن العاص على كوفة فظهر منه ما اخرج به اهل الكوفة عنها وولى عبد الله بن
ابى سرح مصر فاساء التدبير فشكا اهلها وتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن
العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى من ولاه لظنه انه من اهل الولاية ولا اطلاع على السرائر
وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقيق الفسق ومعاوية كان على الشام فى زمن عمر
ايضا وانما ظهر منه الفتن فى زمان على عم ومنها انه آثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة
وفرقها عليهم مبذرا فى التفريق حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار
واجيب بانها لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وتموله وثروته مشهور وايثار
اقاربه باموال خاصته مستحسن شرعا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المؤمنين و
ذلك خلاف للشرع لان النبى صلعم جعل الناس فى الماء والكلاء شرعا واجيب بان اخذ
الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك فى زمن الشيخين
ايضا الا انه زاد فى عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء
منكرة فى حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى
اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد

قيل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم فى كتاب الله تعالى
طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل
موافقا لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولا نسلم انه مات من ذلك و
ضرب عمار كان لما روى انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له فى القول بما لا يجترئ
الاجتراء بمثله على الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى
اهلاكه فلا اثم عليه لانه نشأ من ضرورة فعل ما هو جائز له كيف وان ما ذكر لازم على الشيعة
حيث رووا ان عليا عم قتل اكثر الصحابة فى حربه فانما جاز القتل لمفسدة جاز التاديب
بالطريق الاولى وضرب ابا ذر لانه قد بلغه انه كان فى الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس
فى مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا
الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكاد يفسد بالولاة الامور ويشوش الاحوال فاستدعاه
من الشام وكان اذا راى عثمان قال يوم يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم
وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا وللامام ذلك بالنسبة الى من اساء
الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج الى حيث شئت
فخرج الى الربذة غير منفى ومات فيها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط
الحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان
ملك اهواز وقد اسلم بعد ما اسر فى فتح اهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه
شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد ورأى انه لا يلزمه حكم هذا القتل لانه وقع قبل
عقد الامامة له وعن الثانى بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه الخمر وقبل ان يتيقن قضى
نحبه وآل الامر الى على عليه السلام فحده هو ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير
المؤمنين على عليه السلام قتله الله تعم ولم يدفن الى ثلث يعنى ان الصحابة خذلوه وقد
وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته
سيما الخذلان وقول على عم قتله الله تعالى يشعر بانه قتل كان بحق وعدم دفنهم الى ثلثة
ايام دليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب عنه
بان حديث خذلان الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر لو صح لكان قدحا فيهم لا فيه
ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما وبعلى عم خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم فى
دارهم وترك دفن ميت فى جوارهم سيما من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وعاكفا
طول النهار وذاكرا وصائما زوجه رسول الله صلعم بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه

وكيف يخذلونه وقد كان من ذريتهم وطول العمر في نصرتهم وعلموا سابقته في الاسلام و
خاتمته الى دار السلام لكنه لم يأذن لهم في المحاربة ولم يرض بها حذرا من المداهنة تجانبا
عن اراقة الدماء ورضاء بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين عليهما السلم
في الذب عنه بقدر ما وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلثة
والسر انه ... وعابوا عثمان عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك نقص
بين في حقه واجيب بان غيبته كانت بامر النبي صم وكفى به منقبة انه صم اقام يده في
البيعة مقام يده وعلي عم افضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي صم باجمعها
ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر وهي اول حرب امتحن به المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين
فقتل علي عم الوليد بن عتبة ثم ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعد ثم سعد
بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل
حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلثة الاف من الملئكة المسومين قتلوا
النصف الاخر ومع ذلك كانت الراية في يد علي عم وفي غزاة احد جمع له الرسول صم بين اللواء
والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي عم
فاخذ الراية غيره فقتله علي عم ولم يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم
المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي صم فضربوه
بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى علي عم فنظر النبي صم بعد
افاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم علي عم عنه وكان اكثر المقتولين منه عم وفي يوم الاحزاب
وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا
الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي عم يروم مبارزته والنبي صم يمنعه من ذلك
لينظر صنيع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة
لما دعا عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا عم فانه برز اليه فقتله الله
على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الى يوم
القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يد علي عم وقال النبي صلى الله عليه واله لضربة علي عم
خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعم
على يديه فان النبي صم حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي عم فاصابه
رمد فسلم النبي صم الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين وفيهما
من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال صم لاسلمن الراية غدا الى رجل يحبه الله تعالى

رسوله

ورسوله كرارا غير فرار ائتوني بعلي عم فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه فقتل
مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي الباب واقلعه وجعله جسرا على الخندق
وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون رجلا
وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال علي عم ما قلعت باب خيبر بقوة
جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين وقد سار النبي صم في عشرة الاف
من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق
مع النبي صم سوى تسعة نفر علي عم والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث و
نوفل بن الحرث وربيعة بن حرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومصعب ابنا ابي لهب
فخرج ابو جرول وقتله علي عم فانهزم المشركون واقبل النبي صم وسارعوا العدو فقتل
علي عم منهم اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقايع المأثورة
والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي عم افضل لقوله تعم فضل الله المجاهدين
على القاعدين بدرجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول صم لانه عم في صغره
كان في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل عليه كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي صم كان
في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها
اذن علي عم وقال علي عم ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله صم الف
باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقايع بعد
غلطهم وقال النبي صم اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول
الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو والصرف وغيرها فان
خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وابو الاسود الدئلي دون
النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين
بين اهل التورية بتوراتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل
الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من اية في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او
نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي نزلت واذا كان اعلم يكون افضل ولقوله تعم وانفسنا
وانفسكم ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يامر نفسه وليس المراد به فاطمة
والحسن والحسين عم لانهم اندرجوا في قوله تعم ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد وان
يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع فتعين
ان يكون عليا عم وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعائه للمباهلة يدل على انه

فی غایة الشفقة والمحبة بعلی ع والافعال المنافقون ان الرسول لم یدع للمباهلة من یحبه

ویحذر علیه من العذاب ولکثرة سخائه علی غیره یدل علی ذلک ما اشتهر عنه من ایثار

المحاویج علی نفسه واهل بیته حتی انه جاد بقوته وبقوت عیاله وباتوا طاویا هو وایاهم ثلثة

ایام ثلثة ایام حتی انزل الله تعالی فی حقهم ویطعمون الطعام علی حبه مسکینا ویتیما واسیرا

وتصدق فی الصلوة بخاتمه ونزل فی شانه انما ولیکم الله ورسوله والذین امنوا الذین

یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة وهم راکعون وکان ازهد الناس بعد النبی ع لما تواتر من

اعراضه عن لذات الدنیا مع اقتداره علیها لاتساع ابواب الدنیا علیه ولهذا قال یا دنیا

یا دنیا الیک عنی ابی تعرضت ام الی تشوقت لاحان حینک هیهات هیهات غری

غیری لا حاجة لی فیک قد طلقتک ثلثا لا رجعة فیها فعیشک قصیر وخطرک کثیر

ومکانک حقیر وقال ع والله لدنیاکم هذه اهون فی عینی من عراق خنزیر فی ید مجذوم

وکان اخشن الناس ماکلا وملبسا ولم یشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت

علیه یوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فیه خبز شعیر یابسا مرضوضا فاکلنا منه فقلت

یا امیر المؤمنین لم ختمته فقال خفت هذین الولدین ان یلتاه بزیت او سمن وهذا شیء

اختص به علی علیه السلام ولم یشارکه فیه غیره ولم ینل احد بعض درجته وکان نعلاه

من لیف ویرقع قمیصه بجلد تارة ولیف اخری وقال ان یاتدم فان قنع فبالملح او الخل وان

زاد فبنبات الارض فان ترقی فبلبن وکان لا یاکل اللحم الا قلیلا ویقول لا تجعلوا بطونکم

مقابر الحیوان واعبدهم حتی انه روی ان جبهته صارت کرکبة البعیر لطول سجوده

وکان یحافظ علی النوافل وکانوا یستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالکلیة

الی الله تعالی واستغراقه فی المناجات معه تعالی واحلمهم حتی ترک عبد الرحمن بن ملجم لعنه الله

فی داره وجواره ویعطیه العطاء مع علمه وعفی عن مروان حین اخذ یوم الجمل مع شدة عداوته

له وقوله ع فیه سیلقی الامة منه ومن ولده یوما احمر وعفی عن سعید بن العاص

وکان عدوا له غایة العداوة ولما حارب معویة سبق اصحاب معاویة الی الشریعة

فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل علیهم فهزمهم وملک الشریعة فاراد اصحابه

ان یفعلوا ذلک بهم فنهاهم عن ذلک وقال افسحوا لهم عن بعض الشریعة

ففی حد السیف ما یغنی عن ذلک واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتی نسب الی

الدعابة مع شدة باسه وهیبته وقال صعصعة بن صوحان کان فینا کاحدنا فی

لین من جانبه وشدة تواضعه وسهولة قیاده وکنا نهابه مهابة الاسیر المربوط للسیاف

الواقف

الواقف علی راسه واقدمهم ایمانا یدل علی ذلک ما روی ان النبی ع قال بعثت یوم

الاثنین واسلم علی ع یوم الثلثا ولا اقرب من هذه المدة وقوله ع اولکم اسلاما علی بن

ابیطالب ع وما روی عن علی ع انه کان یقول انا اول من صلی واول من امن بالله

ورسوله ولا یسبقنی الی الصلوة الا نبی الله وکان قوله مشهورا بین الصحابة ولم ینکر

علیه منکر فدل علی صدقه واذا ثبت انه اقدم ایمانا من الصحابة کان افضل منهم لقوله

تعالی والسابقون السابقون اولئک المقربون وروی انه قال ع علی المنبر بمشهد من

الصحابة انا الصدیق الاکبر امنت قبل ایمان ابی بکر واسلمت قبل ان اسلم ولم ینکر علیه

منکر فیکون افضل من ابی بکر وافصحهم لسانا علی ما یشهد به کتاب نهج البلاغة وقال

البلغاء ان کلامه دون کلام الخالق وفوق کلام المخلوق واسدهم رایا واکثرهم حرصا

علی اقامة حدود الله تعالی ولم یتساهل فی ذلک اصلا ولم یلتفت الی القرابة والمحبة

واحفظهم لکتاب الله تعالی العزیز فان اکثر ائمة القراءة کابی عمرو وعاصم وغیرهما یسندون

قراءتهم الیه فانهم تلامذة ابی عبد الرحمن السلمی وهو تلمیذ علی ع ولاخباره بالغیب

وذلک کاخباره بقتل ذی الثدیة ولما لم یجده اصحابه بین القتلی قال والله ما کذبت

فاعتبر القتلی حتی وجده وشق قمیصه ووجد علی کتفه سلعة کثدی المراة علیها شعر

ینجذب کتفه مع جذبها ویرجع مع ترکها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال ع

لم یعبروا فاخبروه مرة ثانیة فقال لم یعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدی فی

نفسی ان وجدت القوم قد عبروا کنت اول من یقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم

عبروا فقال ع یا اخا الازد اتبین لک رد لک التنبیه علی ما فی ضمیره واخبر ع بقتل نفسه

فی شهر رمضان وقیل لمقدمات خالد بن عرفطة بوادی القری فقال ع لم یمت ولا یموت

حتی یقود جیش ضلالة صاحب لوائه حبیب بن عمار فقام رجل من تحت المنبر وقال

الله انی لک لمحب وانا حبیب قال ایاک ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب

واوما الی باب الفیل فلما بعث ابن زیاد عمر بن سعد الی الحسین ع جعل علی مقدمته

خالدا وحبیب صاحب رایته فسار بها حتی دخل المسجد من باب الفیل واستجابة دعائه

فانه لغایة شهرته غنی عن البیان وظهور المعجزات عنه وقد اشرنا الی ذلک فیما تقدم

واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه ع لما اخی بین الصحابة اتخذ علیا ع اخا لنفسه ووجوب

المحبة فانه ع کان من اولی القربی ومحبة اولی القربی واجبة لقوله تعالی قل لا اسئلکم

علیه اجرا الا المودة فی القربی والنصرة لرسول الله ص ع یدل علیه قوله فی حق النبی ع

فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي عم على ما صرح به
المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة الانبياء يدل على ذلك قوله عم من اراد ان
ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في خلته والى موسى في هيبته والى عيسى
في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب عم اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء
افضل من باقي الصحابة فكان علي عم افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل
وخبر الطاير اهدي الى النبي عم طير مشوي فقال النبي اللهم ايتني باحب خلقك اليك حتى ياكل
معي فجاء علي عم واكل والاحب الى الله تعالى افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما
وغيره من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها ولانتفاء سبق كفره فانه لم يكفر بالله تعالى بل هو
من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي صم
كفرة ولكثرة الانتفاع به بمعنى انتفاع المسلمين به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك
كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم
والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كزيادة القوة وشدة الباس والخارجية من كونه
ابن عم رسول الله صم وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك والجواب ان الكلام في عموم مناقبه
ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية
بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع
على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والاثار والامارات على ذلك اما الكتاب
فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور
على انها نزلت في حق ابي بكر والاتقى الاكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني
بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا عم لان للنبي صم عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية
واما السنة فقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر يدخل في الخطاب علي عم فيكون
مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عم
لابي بكر وعمر هما كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عم خير امتي ابو بكر
ثم عمر وقوله عم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله عم لو كنت متخذا خليلا
دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له
صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله عم واين مثل ابي بكر كذبني الناس وهو صدقني
وامن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله
صلى الله عليه واله لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله

ماطلعت

ماطلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا
الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا
افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو
التفاضل دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر وعن عمرو بن
عاص قال قلت لرسول الله صم اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال
ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي صم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن
حنطب ان النبي صم راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثار فعن ابن
عمر كنا نقول ورسول الله حاضر ان افضل امة النبي صم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي صم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر
وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين
وعن علي عم خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه عم لما قيل له اما توصي
فقال عم ما اوصى رسول الله صم حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم
كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة و
تالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء
الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حد السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم
ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان و
قطع دولة العجم وثل عرشهم الراسي البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة
الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها
وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف
واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة
الدين والمهاجرة بهجرتين وكونه ختن النبي صم على ابنتين والاستحياء من ادنى شين
وتشرفه بقوله عم عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله عم الا استحيي ممن تستحيي منه
ملائكة السماء وقوله عم انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر دل على امامة
الاحد عشر ولوجوب العصمة وانتفائها من غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهب الامامية
الى ان الامام الحق بعد رسول الله صم عم اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين
ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم
ثم ابنه علي بن موسى الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري

ثم ابنه

ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ويدعون
انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبي صلعم انه قال
للحسين عم ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق
انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون
من بعده خليفة قال انك لحدث السن وان هذا شيء ما سألني احد عنه نعم عهد الينا
نبينا صلعم ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ويتشبثون
ثانيا بانه يجب في الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة
لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته واخرى بان الكمالات النفسانية
والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فتعين للامامة لانه
يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتأمل ما فيه بعد الاطلاع على ما
سبق ومحاربوا علي كفرة لقوله صلعم حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول الله صلعم
كافر ومخالفوه فسقة لان حقية امامته واضحة فمتابعته واجبة فمن خالفه يكون
مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم و
ساءت مصيرا والحق ان محارب علي رض يكون مخطئا ظاهرا فيكون من الفئة الباغية ان
كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفته فلا
يخلو اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر ان خطأه لا ينتهي الى التفسيق
لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه و
كذا مخالفة سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

المقصد السادس

في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان
التماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم ام لا فذهب المليون الى
امكانه وذهب بعض الاوائل الى امتناعه واحتج المصنف على امكانه بدليلين عقلي و
سمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين ممكنا كان الآخر ايضا
ممكنا والا لم يكن مثلين ما فرضناهما مثلين واما السمعي فقوله تع أوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل العالم ممتنع بوجهين
احدهما انه لو وجد عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين
الا ويتحقق فرجة بينهما فيلزم الخلاء الثاني انه لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه
العناصر الاربعة فان لم تطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبايع

في مقتضياتها وان طلبت لزم ان يكون في الامكنة الاخر بالقسر لهما والجواب عن الاول انا لا نسلم
ان العالم كرة ولو سلم فلا نسلم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكونا في ثخن جسم لجزء وعن الثاني انا لا
نسلم انه يلزم اختلاف متفقات الطبايع في مقتضياتها اقول لجواز ان يقتضي كل في عالمه مكانا
مماثلا لمكان مماثله مثلا ارض كل عالم يقتضي تحيط هذا العالم واتمام سند المنع بما استند في
المشهور اعني لجواز ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم آخر وان كانت مماثلة
لها في الجسمية لان اختلاف طبايع عناصر العالمين ينافي تماثلهما والى هذين الجوابين اشار
بقوله والكروية ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح
ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه ذهابا الى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع
عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك يمتنع الفناء وذهب الاشاعرة
وابو علي الى ان جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمصنف
اختار ان جواز عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له
العدم كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب
الذاتي والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز
ان يمتنع فناؤه اعني عدمه الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامكان الذاتي
الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او مبتديا وقد مر
بيان ذلك مستقصى في مبحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية
تدل على وقوع العدم مثل قوله تع كل شيء هالك الا وجهه وقوله تع كل من عليها فان و
يبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تع هو الاول والآخر والآخرية في حقه تع انما تتحقق
ان لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تع يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من
النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله و
يتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم عم اشارة الى جواب دخل مقدر وتقريره ان
القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم متعذرة فاذا وقع العدم امتنع
الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب ان يقال انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان
يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتأول العدم بتفرق الاجزاء
ويتأول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتأليفها بعد التفريق والذي يصحح هذا التأويل قصة
ابراهيم عم فانه لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال
اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال الله تع في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن

اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزء ثم ادعهن يأتينك فانه يعلم منه انه اراد باحياء الموتى تأليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا و كذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقايق او التسلسل ذهب ابو علي و ابو هاشم واتباعهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل و المصنف ابطل هذا المذهب ولما كان مشتملا على ثلثة دعاوي احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه يفنى به الموجودات جعل ابطال كل منها وجها عليحدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا وقد كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجوب والا لم يكن يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده ونحو فيلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب الحقايق او التسلسل واما ابطال انه مناف لما سواه فلانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد وان يكون قائما بجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال انه يفنى به الموجودات فلان اعدامه للموجود ليس اولى من اعدام ذلك الموجود اياه اعني منعه من التحول في الوجود بل يقال هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولانتفاء الاولوية واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمصنف ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لانه يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للآخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للآخر اولى من العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى

اعلام

اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المصنف ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني فحصوله في الزمان الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين الى ان المعاد النفساني والمراد به وجود الروح بعد موت البدن وخرابه ويمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء عم لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما والمصنف احتج على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المصنف والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القران مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتيهم الله من فضله وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته ولكن قد ورد في القران آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التأويل منها قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ءاذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد صلى الله عليه وسلم لانه امر ممكن اخبر به

قوله تعالى وان الله يبعث من في القبور وفي حق جميع ديوم
تسير الجبال وترى
الارض بارزة وحشرناهم فلم
نغادر منهم احدا وعرضوا على ربك صفا د
قوله تعالى انا نحن نرث الارض ومن عليها والينا
يرجعون وقوله وكلهم آتيه يوم القيامة فردا وقوله تعالى كما
بدانا اول خلق نعيده وقوله تعالى وقالوا اذا كنا عظاما ورفاتا
انا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر
في صدوركم

[illegible]

الصادق فيجب التصديق والايمان به وانما قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة
وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريرها
ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل الانسان انسانا حتى صار جزء بدن المأكول جزء بدن
الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في ابدانهما كل واحد منهما وهو
مح لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد جزء في شخصين متباينين او يعاد في
احدهما وحده فلا يكون الاخر معادا بعينه وهذا مع انضمامه الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا
وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء
الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل
في الابدان الآكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المصنف ولا يجب اعادة فواضل
المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للمأكول اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك
وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير توالد وتناهي القوى
الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه لو ثبت المعاد
الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم
الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد
وذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر صح
ولا في عالم الافلاك لانها لا يسعها لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض
فبالضرورة يكون فوق الافلاك اعني خارجها وذلك مح لان الفلك المحيط بجميع الافلاك
محدد للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تأبيد الثواب والعقاب بانه يلزم
دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما ووصول
العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المصنف عن
هذه الوجوه بانها استبعادات لا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر
فيكون عدمها جائزا فكان انخراقها ايضا جائزا على ان عود الروح الى البدن في عالم
العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وما ذكر من حديث المحدد
فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتولد ايضا ممكن
كما في حق آدم عليه السلام والقوى الجسمانية قد لا يتناهى انفعالها وكذا فعلها بواسطة
ويستحق الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ
عن ارتفاع حال الغير مع قصد الى الترفع فيه بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد

القبيح

القبيح وهو ترك على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال به اي بالقبيح بشرط فعل
الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب
ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك اي يشترط في استحقاق الفاعل
الثواب والمدح بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك قبيح اي انما
يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال به اي بالقبيح
لانه اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب
او المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض
آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان
الطاعة مشقة الزمها الله تعالى للمكلف وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر
عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به لكان التكليف
عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ
عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف
وذلك لان المكلف اذا علم ان للمعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب
الى فعل ضدها واللطف على الله تعالى واجب ولدلالة السمع من القرآن والاحاديث على
ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لقائل ان يقول
لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق
المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم ايضا فيلزم
اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في مكلف وهو ممتنع اجاب بقوله ولا
امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح
واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم
البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها
ثوابا فبين المصنف بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان
ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يحصل
اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق
الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل
يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع
الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف ليس شكرا اقول فيه منع ظاهر وبشرط في

استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به واجبا او مندوبا والاخلال به اى بالقبيح شاقا اذ المقتضى لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط فى استحقاق الثواب بفعل الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة حال التصدر وما عن الفاعل يمتنع الندم عليها فلا فائدة فى اشتراطا رفعه مع انها سبب لاستحقاق الثواب نعم رفع الندم شرط فى بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط فيه فى استحقاق الثواب انتفاء الندم الا ان ابطل العمل الفعل المكلف به الوجه اى ذا وقعه لوجه الوجوب او الوجوب او لندبه او الندب و يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة لما علم الضرورى وليس فى ذلك امر ممكن موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختار المصنف واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الذى يستحق به فانه يستحق التعظيم والاجلال وكل من فعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف و يجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة وزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب والى ما اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثانى ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصى وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الاخر واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما كما سياتى متصلا بهذا البحث والى هذا اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اى يلزم بانقطاع الثواب الذى هو النفع حصول ضرر الالم الذى هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذى هو الضرر حصول نفع السرور الذى هو نقيضه و يجب خلوصهما اى خلوص الثواب و العقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض و التفضل اذا كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله اى حصول الخلوص فيهما اى فى العوض والتفضل واما العقاب فلانه ادخل فى باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو ادخل فى باب الزجر ولما كان لقائل ان يقول ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعلى

درجة

درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا من الشوائب وايضا فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب من الثواب اجاب عنه فقال وكل ذى مرتبة فى الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب يغنى عنهم مشقة ترك القبائح واهل النار ملجاؤن الى ترك القبائح فلا يثابون فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعالى خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبى صلى الله عليه وآله فى رسالته مثابا والتالى باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبى له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبى صلى الله عليه وآله والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط و التكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخرة ونفاه المحققون واختاره واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو على ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفى الاقل بالاكثر وينتفى من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا صارا كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمصنف اراد ابطال مذهب ابى هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعفا وحصول المتنافيين مع التساوى تقريره انا لو فرضنا انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمسين من العقاب دون الاخرى ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شى منهما وهو المطلوب ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقى بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان

علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو وجدا معا دفعة وجد فيه لان العلة موجودة حال
حدوث المعلول وهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين و
اجيب بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشي عن الاخر حتى ينفي من احد
الاستحقاقين بقدر حسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحد كما لم يتحدا في المزاج ايضا
فالحق انه ليس هيهنا تاثير وتأثر حقيقي بل معنى احباط الطاعة واستحقاق الطاعة واستحقاق
الثواب ان الله تعالى لا يثيبه عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية
بقدرهما وح يخرج الجواب عن الصورة الاولى ايضا فان اسقاط احدى الحسنتين وان
لم يكن اولى من الاخرى لكن المختار يرجح احدهما على ما مر في امثلة الهارب والجائع وغيرهما

والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه ولقبح عند
العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد
الذي لم يصل الى المطلوب زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم
في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح عقلا وذهب
الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين فان كفار عهد
رسول الله صلعم الذين قتلوا وحكم النبي عليه السلام بانهم في النار لم يكونوا عن اخرهم معاندين بل منهم
من اعتقد الكفر بسبب تقليد الاباء والجدود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على
قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل
المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج خطاب على اهل الدين لا الى الخارجين من الدين واطفال المشركين عند
الاكثرين يدخلهم في العمومات ولما روي ان النبي صلعم قال هم في النار وقيل هم خدم اهل الجنة لما
ورد في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل
هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه ينقطع
واختاره المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبيرة مستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب
بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المطلوب
وبانه لو لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في اخر عمره
لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر والسمعيات

٥٠١

التي تمسكت المعتزلة بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يعص الله ورسوله و
يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها متأولة اما بتخصيص العمومات بالكفار وحمل الخلود
على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكون دائمين لما تقدم فان اريد
بدوام العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم وان فممنوع والعفو واقع لانه حقه فيجوز اسقاطه و
لا ضرر عليه في تركه المكلف بحسن اسقاطه ولانه احسان والسمع اتفقت الامة على ان الله
تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قط واختلفوا في جواز
العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب
الباقون الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المصنف واحتج على وقوعه عقلا بان العقاب حق الله تعالى
فيجوز له اسقاطه ولان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى باسقاطه وكلما
كان كذلك فاسقاطه حسن وكلما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على
الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا
من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص
على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر من غير
دليل يخالفه لا فائدة بل من يعتذر من المقترين بلا ضرورة يما لا يكاد يصح في بعض الايات
كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الاية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح
التفرقة باثباتها لما دونه وكذا تعم كل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق لمن يشاء المفيد
للبعضية على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية
في القبح بحيث لا يغفره ويغفر جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة وقيل لزيادة المنافع و
يبطل بنا في حقه صلعم اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك
مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة
المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وابطله المصنف بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة
المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي صلعم لانا نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب
والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب اشارة
الى جواب دليل المعتزلة تقريره ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى
الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة وتقرير الجواب

[illegible] وبيان تحقيق معناه وكيفيته

قوله قدس سره والتوبة واجبة لاشك في وجوب التوبة لقيام على الاجماع وظاهر وجوبها عقلا وسمعا بما ذكر فيلتفت ٥٠٢ وللشرح وانه الندم ولا يحتاج الى العزم فانه لازم كما قال الشارح ولهذا نجده غير مذكور في بعض التعاريف الا انه فيه خلاف [illegible]

انه تعالى نفى التشفيع الذي يطاع ونفى التشفيع الخاص لا يستلزم نفى التشفيع مطلقا وباقى الآيتين
مناولة بالكفار اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار و
قوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين
تقرير الجواب ان هذه الآيات مناولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على انها لا تتم العموم
لا يخفى عدم حسن هذا الجواب فان التشفيع من الواجب الاطاعة ليس للظالمين وغيرهم فالظاهر ان المراد
في الازمان والاحوال وان سوق الكلام بعموم السلب لا بسلب العموم وايضا الظالم على الاطلاق
هو الكافر ونفى النصرة لا يستلزم نفى الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما ينبئ عن
مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني لهم
لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهب طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة
في اسقاط المضار عنهم والحق عند المصنف صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي
اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار
اقول وجه بعد وجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي صلى الله عليه وآله ويمكن الجواب عنها
باعتبار زيادة قيد فيهما اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة
بالمعنى الثاني للنبي صلى الله عليه وآله بقوله صلى الله عليه وآله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم
على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير
والبيان لا للتقييد والاحتراز فان النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة
على تقدير الخطور والاقتدار واجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف منه
ودفع الضرر واجب فما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال
بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها
بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ويجوز لك ويندم على
القبيح لقبحه والا انتفت التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه
او ماله او لغرض اخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كان الغاية فكذلك يعني ان كان الندم على
المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا من ان
التوبة هو الندم لقبح المعصية لا لغرض اخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما
يكون توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان
بما له او عرضه او لخوف النار لم يكن توبة فلا يصح من البعض اي اذا ثبت ان الندم على فعل
القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال يلزم ان لا يصح
التوبة من بعض القبائح دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح

التوبة

التوبة من قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون
واجب يصح وذلك لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب
لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من
اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورده المصنف
بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح
لكونه قبيحا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه واجبا يحصل
باتيان واجب دون واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي صدر من الشارع
الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع
بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت والظاهر ان الامتثال
لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد الحسن
فيه لصحت التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صحت توبته عن قبيح
اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه
وكذا المستحقر اي اذا استحقر التائب احد الفعلين واستعظم الاخر من حيث القبح حتى
اعتقد بالحقير ان وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير
يصح توبته لانه تاب عنه لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلمه فتاب عن قتل الولد دون
كسر القلم صح توبته والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه اي على
الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الاخر لانتفاء الترجيح الداعي بالنسبة اليه
وان اشترك الداعي في الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على
البعض الذي تحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في
كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال يقع
بحسب الدواعي فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض اخر اختص الفعل
الذي يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي اقول على المتامل ان
محصل ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي
فاخر كلامه يخالف اوله ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض
دون بعض وعليه يبتني قول كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا يصح
عن بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة والذنب
ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ارتكاب الفرار من الزحف

٥٠٣

قوله وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال لا اشكال في
عدم وجوب التفصيل لا صب دعلم قديد ٥٠٤
ومنه في التوبة
عن جميع المعاصي علما
علمها وهو ظاهر وكذا اشكال
في جميع المشكل لعل مراده بالاشكال
عدم صحة ما قالوه شك ايجاب التفصيل في ذا و
ايجاب التجديد فيما بعده الا في قوله وكذا وجوب سقوط

وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب يختلف حكمه في
بقائه وقضائه وعدمهما فمنه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل في اخراجها
فالذنب باق الى ان يؤدي ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضي سقط كالصوم والصلوة و
منه ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او صلوة
الجنازة وان كان الذنب في حق ادمي استتبع ايصاله الى صاحب الحق ان كان ظلما وامكن
الايصال لبقاء صاحب الحق او وارثه والايصال اما يكون برد المال وبتسليم البدن او العضو
الى ولي الجناية للاقتصاص او العزم عليه مع التعذر اي تعذر الايصال بان لا يبقى ولا
يقضى بل يسقط عنه بمجرده او وارثه او استتبع الارشاد وان كان الذنب اضلالا وليس
ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب وقضائه وايصال الحق الى صاحبه او
العزم عليه او غير ذلك جزء من التوبة بل واجب اخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط
العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت
توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة يستدعي توبة
اخرى ولا يقدح في التوبة عن القتل ويجب الاعتذار عن الغتاب مع بلوغه اي اذا كان
الذنب الذي يتعلق بحق الادمي هو الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار من اغتابه
ان بلغ الاغتياب اليه لانه وصل اليه ضرب من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه
الاعتذار عنه ولا يجب تفصيل ما اغتابه به الا اذا لم يعف على وجه الفحش وان لم يبلغ اليه
لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب في كلا القسمين التوبة
لانه خالف فيه نهيه تعالى حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل
لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه
يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا
وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال المصنف فيه اشكال لان
الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد
ايضا اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد
التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال
للندم ورجوع الى الاصرار وقال المص فيه اشكال لانا لا نم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها
لكان مشتهيا لها اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها ولا
ابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة عن

المكلف

المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلوله
لم يجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي
وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه ايضا اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله
تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصي قد
بذل وسعه في التلافي والتدارك فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط
ذنبه بالضرورة واعترض بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في
حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه والعقاب
يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة
وعند اكثرهم بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة
بدون الثواب لكنها قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محيطة ولما بقي فرق بين التوبة
المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط
العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب من المعاصي كلها ثم شرب الخمر
لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم والتاخير
ولما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب
الى الكل على السوية والى هذا اشار بقوله والاختصاص اي لولاه لانتفى الاختصاص واحتج الاخرون
بانه لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار واشار المص الى جوابه بقوله
ولا تقبل في الاخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر
واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة
قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين
من المعتزلة والمثبتين انه ممكن اخبر به الصادق فيقع اما امكانه فظاهر واما اخبار الص
به فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب عطف في هذه الاية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار
صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى الحيوتين ليس الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال
بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من
حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان عن كبيرة بل لان
احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله استنزهوا

عن البول فإن عامة عذاب القبر منه وكقوله عم في حق سعد بن معاذ لقد ضغطته الأرض
ضغطة اختلفت بها أضلاعه إلى غير ذلك من الأحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى
لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى ولو حيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب أن ذلك
وصف لأهل الجنة وضمير فيها للجنة أي لا يذوق أهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم
كما انقطع نعيم أهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة أخرى بعد المسألة وقبل
دخول الجنة وأما قوله تعالى إلا الموتة الأولى فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق
بالمحال كأنه قيل لو أمكن ذوقهم الموتة الأولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا
يتصور موتهم فيها قالوا إنما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها إذا لم يكن مخالفة المعقول لأنها
على تقدير مخالفتها إياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها
ودليل مخالفتها المعقول أنا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا إلى أن يذهب أجزاؤه ولا
نشاهد فيه إحياء ولا مسائلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وأبلغ منه
من أكله السباع والطيور وتفرقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها وأبلغ منه من أحرق فصار
رمادا وذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فإنا نعلم عدم إحيائه و
مسائلته وعذابه ضرورة وقد تحير الأصحاب في التفصي عن هذا فقال القاضي وأتباعه
في صورة المصلوب لا يبعد في الأحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فإنه
حي مع أنا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي عم جبرئيل وهو بين أظهر أصحابه مع ستره
عليهم وأما الصورتان الأخريان فإن التمسك بهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو
ممنوع عندنا فلا يبعد في أن يعاد الحيوة إلى الأجزاء المتفرقة أو بعضها وإن كان خلافا للعادة فإن
خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى وساير السمعيات من الميزان والصراط والحساب
وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فإنها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها إجماع
الأمة فيجب التصديق بها أما الميزان فقد قال الله تعالى وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ
وقال فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ
وذهب أكثر المفسرين إلى أن الميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لإمكانها
[illegible] وأنكره بعض المعتزلة [illegible] الأعمال [illegible]
فكيف يمكن وزنها [illegible] أنه عبارة عن العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر
بلفظ الجمع وإلا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الإدراك فميزان الألوان البصر والأصوات
السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل وأجيب بأنه تعالى يوزن

صحائف

صحائف الأعمال وقيل بل يجعل الحسنات أجساما نورانية والسيئات أجساما ظلمانية
وأما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وإنما الميزان الكبير واحد إظهارا لجلالة
الأمر فيه وعظم المقام وأما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح أنه جسر ممدود على متن جهنم
يرده الأولون والآخرون أدق من الشعر وأحد من السيف ويشبه أن يكون المرور عليه هو
المراد بورود كل أحد النار على ما قال الله تعالى وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا وأنكره القاضي عبد الجبار
وكثير من المعتزلة زعما منهم أنه لا يمكن الخطور عليه ولو أمكن ففيه تعذيب ولا عذاب
على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قطعا قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار إليه بقوله تعالى
سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ وطريق النار المشار إليه بقوله فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقيل المراد
الأدلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الأعمال الردية التي يسئل
عنها ويؤاخذ بها كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب أن إمكان العبور
ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله يسهل الطريق على من
أراد كما جاء في الحديث أن منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو
كالجواد ومنهم من هو يجر رجلاه وتتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه وأما الحساب فقد قال
الله تعالى إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ وقال عم حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وأما تطاير الكتب
فقد قال الله تعالى وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا وقال تعالى
وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا والسمع دل
على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متأولة جمهور المسلمين على أن الجنة
والنار مخلوقتان الآن خلافا لأكثر المعتزلة كأبي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث زعموا
أنهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الأول قصة آدم وحواء عليهما السلام وإسكانهما الجنة
ثم إخراجهما عنها بأكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب
والسنة وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا
يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لإجماع المسلمين ثم لا قائل بوجود الجنة دون النار
فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ
الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى وكقوله تعالى في حق الجنة أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا
بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ وفي حق النار أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ
لِلْغَاوِينَ وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل وَنُفِخَ فِي الصُّورِ
وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ خلاف الظاهر فلا يعدل إليه بدون قرينة وتمسك

المذكور بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو
خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص
الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من اية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل
الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود
الامكاني فيتحقق الهالك في غير المعدوم وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما
ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام الماكول فانه على
التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فنائهما لحظة الثالث انه قال الله تعالى في وصف الجنة
عرضها عرض السموات والارض وذلك لا يتصور الا بعد فناء السموات والارض لامتناع
تداخل الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها
عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين
معا او احدهما موجود والاخر معدوم وللتصريح في اية اخرى بان عرضها كعرض السموات و
الارض فيحمل هذه على تلك كما في ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة هو التصديق
مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به
وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملئكته الحديث اي تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة
التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا
فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح
وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كان او نفلا وذهب
الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات باسرها فرضا كان المفروض من الافعال
والتروك دون النوافل وقال بعض المحدثين وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان
واقرار باللسان وعمل بالاركان وقال طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن
ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد المصنف رح حيث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي
الاول يعني التصديق بالقلب وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم
اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي
لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى
قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا
بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الايتين التصديق اللساني ونفى
الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط وللاشاعرة الايات الدالة على انه

القلب

القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن
بالايمان ومن خلاف الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على
سبيل البيان لامتناع الايمان منه ويؤيده دعاء النبي عم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله
لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب
ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه على
تلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل بالتوقيف كما
بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى لكن
الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملئكته الحديث كما نقلناه عنه عم انفا و
الدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا هو
عليه في عدة مواضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل
صالحا وظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا انه قرن الايمان بضد العمل الصالح نحو وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال وظاهر ان الشيء لا يمكن
اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم
تصديق النبي عم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه في شيء مما
علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب والى
هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا لضد
الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين واعتذار
الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي عم ان تصديقه واجب في كل ما جاء فمن لم يصدقه في
فقد كذبه وذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى
المصحف في القاذورات وشد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي عم في
جميع ما جاء به وح لا يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به
وارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير
الكفرة من الفساق عنه ولا حد الكفر مانعا لدخولهم فيه قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر
في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب
فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع
وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى ما يتفق عليه ويختلف
فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق الخروج

عن طاعة الله ثم مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده
فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فان عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين
المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل الواجب
واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصي قولا او فعلا واجب والامر بالمندوب
مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف و
النهي عن المنكر انه بحسب العقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وذهب
الاشاعرة الى وجوبهما شرعا واختاره المصنف فقال انهما واجبان سمعا والدليل عليه
الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق
الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ
بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله صلى الله عليه واله
لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله تعالى شراركم على خياركم فيدعو
خياركم فلا يستجاب لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل
الوجوب والا اي وان لم يجبا شرعا بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمة
الله تعالى واللازم ظاهر الفساد بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجب على الله تعالى
لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل في حقه وجه الوجوب ولو كانا واجبين عليه
تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان
كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعالى لانه تعالى اخل بالواجب العقلي وشرطهما
علم فاعلهما بالوجه اي شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما
بان ما يامره به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية
التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمامور والناهي والمنهي وتجويز التأثير اي الشرط الاخر
ان يجوز في ظنه تأثير امره ونهيه وانفعالهما الى المقصود فاذا لم يظن انهما يفضيان
الى المقصود لا يجبان عليه والشرط الاخر تجويز انتفاء المفسدة اي يظن ان لا مفسدة
لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه وينبغي
ان لا يتجسس عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وَلَا تَجَسَّسُوا
وقوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا الآية فانه يدل على تحريم
السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله
من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين

والاخرين

والاخرين وقوله صلى الله عليه واله انه كان لا يتجسس من ابتلى بشيء من هذه القاذورات
فليستره ما ستره الله ثم وايضا فقد علم من سيرته انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها و
يكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الاخرين واذا ظن كل
طائفة انه لم يقم به الاخر اثم الكل بتركه هذا اخر ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله
للتوفيق على الاتمام ونجعله ذخرا لنا الى يوم الدين انه موفق ومعين الحمد لله اولا واخرا وظاهرا
وباطنا وقائما وقاعدا وراكعا وساجدا الذي وفق لعبده الذليل المسكين المستكين المحتاج الى
رحمة ربه الواسع الرحمة والجود والعطا والدائم المغفرة والمن والشفاء صاحب الاحسان الاكرم
ودائم التفضل والنعم والمفتقر الى الجواد الكريم والعفو الرحيم **عبد الفتاح** بن عبد
الرحيم لتسويد هذا الكتاب حو نبه متنا وهامشا في يوم الثلث الثاني عشر من شهر ذي القعدة

وقد فرغت من تسويده في قرية على اباد من محال مشكين شهر اذربيجان

بحسب الخواهش الجناب المطاع المعظم فخر الحاج والتجار الحاج احمد
اقا كتاب فروش خلف المرحوم المغفور الحاج ابراهيم
كتابفروش طاب ثراه وانطبع في دار الطبعه
بمباشرة الاستاد الماهر الكامل في
امر الطباعة استاد علي
اللهم اغفر لكاتبه وكاتبه ومباشريه ولوالديهم ١٣٢٧

قد تم الكتاب المسمى بشرح تجريد الكلام
مع شرحيه وحواشيه من لا بد من ذكرها التي
وجدت في الجناب العلامة الفاضل المولى علي العلياري
قد افاد الان في دار السلطنة تبريز للطلاب والمحصلين واستمداد وامنه
زاد الله امثالهم تكرير لتجديد في تنسيخ الحواشي بدوا احاشي الجلال الدين
وحاشية السيد الصدر الدين وتشييدها المولى ميرزا جان الى التمام اما ندما من تسع
الحواشي بسطرها وحاشية جنابنا المستطاب المولى علي العلياري للجواهر
والاعراض وحاشيتي الفاضلين الكاملين الايتين آيتي الله في الارضين
العلامة الحلي والمقدس الاردبيلي رضوان الله عليهما من
الجواهر والاعراض الى نهاية الكتاب هكذا حاشية فخر الدين
واقا جمال وبعض الحواشي التي لا مجال في المقام تبيين الاسم
في عهد دولت ابد مدت شاهنشاه اعظم والخاقان الاكرم
السلطان ابن السلطان السلطان ناصر الملة والاسلام
والدين ناصر الدين شاه قاجار لا زال حرمه وامكنه
على الشيعة والزوار في السنة
السابعة بعد ثلثمائة بعد الالف من الهجرة النبوية على هاجرها الاف التحية

